N° 8 1949 Septembre-Octobre

NOUVELLE
REVUE THEOLOGIQUE

DECHRISTIANISATION DE L'OCCIDENT ?

Sommes-nous les témoins d'une entreprise et d'une réussite de la déchristianisation de l'Occident ? N'y a-t-il rien à faire que d'assister, atterrés, à ce recul ? Je voudrais essayer de répondre à cette question, dont j'aimerais à préciser d'abord les termes. S'agit-il d'une action pour éteindre le christianisme en Europe : ce serait alors l'histoire de l'effort laïcisateur, et de l'athéisme combattif qu'il faudrait faire : ce n'est point mon dessein. On peut aussi comprendre un état de moindre vie chrétienne, et le processus de cette diminution. C'est plutôt ceci que je vais décrire, mais non pas dans les individus isolés, dans la masse plutôt, dont la plupart sont fonction.

La vie chrétienne est essentiellement l'état de grâce ; de sa nature, il est incontrôlable. Il s'agira donc de noter les pratiques de la vie catholique : rites, mœurs, conceptions qui tantôt s'expriment par la parole, et tantôt doivent s'inférer des habitudes. Il ne me paraît pas nécessaire de faire le bilan complet, appuyé de statistiques détaillées, de ce catholicisme qu'on dit en déclin. J'en noterai quelques signes caractéristiques et m'attacherai davantage à détecter les causes : ce sera d'ordinaire, du même coup, indiquer les remèdes efficaces. Je veux encore expressément noter que je laisse intacte la question de savoir si notre époque est pire que les autres, parce qu'à mon sens elle n'a guère d'importance. Au surplus, la lutte a toujours existé *ab origine*. Le nombre d'hommes augmentant, et les relations entre eux étant plus faciles, tous les phénomènes humains ont gagné en ampleur, sont plus faciles à constater, mais, dans le fond, n'ont pas changé. *Nil novi sub sole*. D'ailleurs, nous sommes sans action sur le passé : il est assez vain de gémir parce que nous ne sommes pas nés cinq siècles plus tôt ! Regardons notre temps, comprenons-le dans sa réalité et, si possible, jouons-y notre rôle avec décision. Ces lignes voudraient y aider. Chacun de mes lecteurs a fait des expériences ; les notations inscrites sur ces pages ne veulent être que des points autour desquels se cristalliseront, se préciseront, ce que vous

avez observé. Naturellement, cet exposé est schématique ; les traits en sont donc poussés, assez accusés, parfois trop. Chacun mettra au point. Mon ambition n'est que de faire réfléchir, et surtout d'empêcher une sorte de défaitisme découragé, résigné, que j'ai senti quelquefois chez les meilleurs.

I. LES SIGNES DE VIE CHRETIENNE DIMINUEE

1° *Dans la famille.*

a) *Les conceptions de la relation homme-femme ne sont guère religieuses.*

L'amour est une affaire privée qui ne regarde que les deux intéressés. Parents, Etat, Eglise sont priés, plus ou moins impérieusement, de s'abstenir. On veut bien les avertir de ce que le couple a décidé, mais toute intervention de leur part paraît une intolérable intrusion. Et les relations s'établissent tantôt sur une base exclusivement sensuelle... et prennent fin à brève échéance, aboutissant au divorce, à l'abandon, mutuellement consenti ou non... Ou sur une base sentimentale ; on se plaît pour plus ou moins de motifs ; les raisons profondes qui unissent vraiment des existences (un véritable idéal, la religion) n'ayant que peu ou prou d'influence... Ou sur une base commerciale même, comme chacun le sait...

Combien sont-ils pour qui l'épître de la messe de mariage est vraiment le code de la conjonction de leur vie ? Responsabilité mutuelle de l'ascension vers Dieu ? Vie symbolisant dans sa pratique habituelle le don du Christ (époux) à l'Eglise (épouse) ? Il ne faut pas nier que quelques-uns s'élèvent à cette hauteur. Mais à la plupart, cette Ecriture inspirée paraîtra un poème fort nuageux, de l'utopie fleurie... comme le bouquet de la mariée.

b) *Les idées des époux sur l'enfant.*

Je ne parle évidemment que de ceux qui se présentent au pied de l'autel, pour y échanger le « oui » sacramentel.

Combien de mariés ont encore le désir, le souci de la paternité, de la maternité ? L'enfant est une « charge ». Cela est parfaitement exact et n'est pas en cause. Mais il n'est pas que cela : il est un couronnement de l'amour, un terme naturel. Il devrait être un but. Pour beaucoup, il est simplement un « mangeur de revenus »... et de loisirs, qu'on peut employer plus agréablement. Je n'ignore pas que souvent l'enfant introduit un drame dans la vie, dont on ne peut pas minimiser la gravité. Mais il est certain que l'antipathie pour l'enfant ne s'explique pas, dans tous les cas, par lui.

L'éducation de l'enfant est, pour beaucoup, un « élevage », un équipement pour une profession, beaucoup moins une « élévation ». Quel souci, et chez combien, d'en faire un chrétien solide, courageux, agissant ? Combien de parents, baptisés et mariés à l'église, prieraient

pour que le Christ leur fasse l'honneur de choisir parmi leurs garçons et leurs filles des prêtres, des religieux, des religieuses ?

c) *Le « convivium » familial.*

Des efforts très louables se font pour reformer la famille paroissiale. Croit-on sérieusement y réussir, là où n'existe plus la « famille familiale » ? Celle-ci suppose un minimum de « multitude », qui n'y est plus ; une maison, qui ne saurait être un appartement étriqué, où personne ne désire rester plus longtemps qu'il ne faut. Cela suppose un « rassemblement » familial, autour de la table du repas du soir, où l'on puisse prier ensemble. Mais en combien de familles se fait encore une prière en commun ? Il y en a, il y en a ! je sais. Mais leur nombre est insignifiant à côté de celles dont les membres vivent en état de dispersion habituelle.

La famille offre des signes indubitables de moindre vie chrétienne.

2° *La vie publique.*

Y a-t-il encore une politique chrétienne ? Bien sûr il existe une théorie chrétienne du gouvernement de la cité. Bien sûr, il y a des chrétiens, et d'excellents chrétiens, qui sont chefs d'Etat. Mais ce n'est pas de quoi il est question. L'Etat est-il encore gouverné, dans l'ensemble des pays d'Europe, de façon consciente, délibérée, selon les principes chrétiens ? Les responsables des structures sociales, industrielles, commerciales, financières, économiques, coloniales, culturelles songent-ils à réaliser une chrétienté ? La guerre ou la paix, à l'intérieur d'une nation, ou entre les nations, sont-elles réglées selon les principes de la vie révélés par Dieu, son Christ, son Eglise ? N'y a-t-il pas tendance généralisée à ignorer Dieu ? L'influence réelle, efficiente, des chrétiens n'est-elle pas, en qualité et en quantité, réduite à une portion, qui n'est pas même congrue ?

Il ne faut pas insister davantage pour établir que la vie publique témoigne, dans son ensemble, d'une moindre vie chrétienne.

3° *Les délassements.*

La manière dont les hommes se délassent, s'amusent, occupent leurs loisirs n'est pas une frivolité sans importance. Le plaisir n'est pas une futilité dont on n'aurait pas à s'occuper dans le débat présent. Pour juger de la vraie nature profonde d'un homme, il est tout à fait insuffisant, et peut-être trompeur, de l'apprécier d'après ses occupations professionnelles. Combien d'hommes sont et font exactement ce qu'ils désirent être et faire ? Toutes sortes de nécessités les prennent à bras le corps et les forcent à des agissements, que laissés à eux-mêmes, tout à fait libres, ils abandonneraient aussitôt. *Nemo sua sorte contentus !* Voyez plutôt ce qu'ils font dès qu'ils ont des loisirs et disposent leur activité à leur gré, c'est-à-dire dès qu'ils se « délassent » (Le mot est expressif et juste : ils sont lassés

de leur collier et de leur licou), c'est-à-dire quand ils « jouent ». Les hommes ne se reposent vraiment qu'au « jeu » qui est un rêve de vie un peu réalisé, un exutoire pour les énergies refoulées chez les adultes, comme il est un illusoire exercice des « fonctions » auxquelles aspire l'enfant (les petites filles normales jouent à la poupée et les garçons jouent à tout ce qui implique bataille : gendarme et voleur, football ou cartes). Ce n'est pas l'endroit de faire une philosophie du jeu ou du sport. Il nous suffira de constater vers quoi vont les préférences enthousiastes. On n'a point peur de l'effort, ou horreur de la fatigue ; car certains « jeux » sont très fatigants ! Dans le plaisir, l'homme se rattrape, et court à ce qui lui manque le plus... Et qu'est-ce ? Voit-on la majorité se préoccuper d'une culture plus poussée de l'esprit ? d'une recherche des valeurs supérieures ? Or précisément le christianisme est impossible sans une volonté de vivre selon l'esprit, sans une préférence indiscutée pour la vie de l'esprit. Et qui peut, sérieusement, affirmer que le plus grand nombre cherche, pour se délasser, ce dont il sent amèrement le manque : une vie plus haute, plus noble ?

La façon dont les hommes s'amusent ne prouve pas qu'ils éprouvent une grande nostalgie de culture chrétienne.

4° *La vie religieuse elle-même.*

On peut établir certaine gradation de la religion dans la vie : sanctification de toute la vie — sanctification des circonstances graves de la vie ou périodicité plus ou moins régulière des pratiques cultuelles — observation des grands «rites de passage » : naissance, puberté, mariage, mort — simple célébration sans caractère sacral de ces quatre moments — absence complète de toute célébration, même profane. La consécration des « passages » reste très longtemps en usage. S'ils passent, sans qu'on les marque d'une certaine solennité, on se trouve devant une réelle déchéance, qui en ce moment est encore assez rare.

D'autre part la pratique ou la fidélité aux rites n'est pas identique à la religion. On peut encore être croyant en Dieu et ne point « pratiquer ». Tout comme, hélas, on peut pratiquer et ne pas croire. La fréquentation des offices est un élément important, mais dont l'omission totale ou régulière ne permet pas de conclure à une disparition du sens du divin. Sans doute est-ce là une attitude dangereuse, un abandon qui peut être le prélude d'une apostasie ultérieure, qui la prépare même activement, et qui en tout cas est un signe de diminution de la vie chrétienne.

La célébration du dimanche, par exemple, est significative. Qu'est-il pour la plupart des chrétiens : jour du repos, du délassement sous des formes multiples, ou jour du Seigneur ? Quel rôle la messe joue-t-elle dans la joie dominicale ? N'est-elle pas trop souvent res-

sentie, si pas déclarée, comme une corvée dont il convient de s'acquitter au plus tôt pour avoir « un dimanche tout à fait libre » ?

La vie sacramentelle des chrétiens dans leur ensemble, comment se présente-t-elle ? La plainte est universelle et fondée, sur la négligence de la confession. Quel est le nombre réel des communiants réguliers, non des communions ? (300 communions annuelles peuvent ne représenter qu'*un seul* communiant). Pour combien la grâce sanctifiante est-elle une réalité ? A quoi, dans la conscience chrétienne des assistants à une messe de dimanche, correspond-elle ? Ce qu'on entend généralement par grâce est plutôt un secours que Dieu accorde. La filiation divine n'est pour beaucoup, je le crains, autre chose qu'un mot.

La prière dont on peut dire qu'elle est l'essence de la religion, quelle en est la pratique générale ? Il y a, je pense, plus de priants que de pratiquants. Mais quelle est cette prière ? Est-elle autre chose qu'une mendicité, à laquelle des tempéraments actifs se refusent ? Que sont devenues les prières familiales : la prière aux repas, la prière du soir, la bénédiction que les parents chrétiens aimaient à donner à leurs enfants ? Chez combien de prêtres et de religieux la prière se réduit à ce qui est strictement obligatoire ? Nous n'avons plus, dans l'ensemble, une église suffisamment priante ; et cela explique bien des choses et, certes, il faut y voir une diminution de la vie chrétienne.

Si la retraite est une culture religieuse intense, combien sont-ils qui la désirent et la pratiquent ? Il est des pays, où les maisons de retraites ne désemplissent pas : la Hollande et l'Espagne par exemple. Mais chez nous, en Belgique ? On les a réduites parfois au condensé d'un « week-end » ou d'une « récollection ». Et combien de fois, le temps si bref de cette « rentrée en soi-même » n'est-il pas encore réduit par des « échanges de vues ». On ne peut plus guère réfléchir tout seul ; il faut de suite organiser un parlement ! D'où vient ce manque de goût pour cette vie religieuse intense de quelques jours ? On pourrait certes affirmer que les prédicateurs de retraite portent une partie de la responsabilité. Si les pasteurs ne sont point soucieux de procurer à leurs ouailles cette occasion de culture spirituelle à haute fréquence, les fidèles ne se mettront guère plus en peine. Dans l'ensemble du peuple chrétien, cet insuccès évident de la retraite est aussi le signe d'une diminution de la vie chrétienne.

Si l'on examine la croyance elle-même, les conceptions religieuses de la masse chrétienne, on observe des phénomènes inquiétants. C'est d'abord une effarante ignorance des vérités essentielles du christianisme. Mais qui pis est : une tranquille indifférence devant cette ignorance. On ne sait pas et on n'éprouve pas le désir de savoir. La connaissance religieuse ne paraît présenter aucun intérêt. On propose même de ne plus parler de certaines vérités. (« Car, à quoi

servent toutes ces choses compliquées ? » comme la Trinité ou la dualité des natures dans le Christ ?). Lorsque cette ignorance se fait sentir avec une certaine insistance pénible, on s'en tire par le scepticisme : « On prouve tout ce qu'on veut !... Pourquoi aurions-nous le monopole de la vérité ? » Quand, dans je ne sais quel film, on dit d'une des héroïnes que « Dieu l'a rappelée à lui » et qu'une réplique s'enchaîne : « Evidemment ! il ne pouvait pas se passer d'elle ! », toute la salle — en immense majorité des baptisés — s'esclaffe devant ce trait « spirituel » !!!

L'état concret de la connaissance religieuse, chez la plupart des chrétiens, est un signe, mais aussi déjà une explication de la diminution de la vie chrétienne.

Voilà donc quelques symptômes inquiétants, qui forcent à réfléchir. Sont-ils des signes de la « fin » ? Quelques-uns veulent y voir cela, prêts du reste à tirer le chapeau devant cette agonie de la religion : « Elle a rendu les services qu'elle devait ; son temps est fini »... Il n'en est rien.

Examinons de plus près cette « déchristianisation ». Nous parviendrons, je crois, à nous l'expliquer. Les causes, en effet, n'en sont pas fatales. Le christianisme n'est pas atteint de la dégénérescence inévitable des vivants qui se sont trop évolués et fixés, et qui sont ainsi devenus inaptes à la vie. Il passe, en ce moment, par une crise, dont sa forte constitution peut parfaitement le faire sortir, et plus vigoureux que jamais.

II. LES CAUSES GENERALES DE LA DECHRISTIANISATION

Il faut noter d'abord que, si nous déplorons une diminution de la vie chrétienne, ce n'est pas un phénomène isolé ; on constate, en tous les domaines proprement humains, un fléchissement : la culture artistique est-elle en meilleure condition ? et la curiosité intellectuelle ? et la politesse des mœurs ? et la qualité des divertissements ? et le sens de la justice ? et du respect ? L'esprit religieux est la victime d'influences qui ne travaillent pas uniquement contre lui. Peut-être, du reste, ce qu'on appelle décadence n'est-il qu'une phase préparatoire du rajeunissement, un effondrement de formes périmées, avant la constitution de formes mieux adaptées.

Nous pouvons en attendant énumérer quelques-unes de ces influences, provisoirement désastreuses.

1° *L'indifférence générale.*

Il ne s'agit pas du tout d'atonie, qui serait morbide si elle était froideur que rien ne parvient à échauffer, détachement de tout et

de tous, au profit de rien ni de personne. Elle est un épuisement presque total, causé par de lourds travaux, de trop exigeantes occupations ; nous éprouvons l'équivalent quand nous sommes fatigués à l'extrême. Il ne faut pas qu'alors on nous demande de l'intérêt pour des problèmes graves, des questions sérieuses, ni même des choses, en d'autres temps plaisantes, mais pour l'instant trop relevées. Nous n'éprouvons de goût que pour le délassement facile. Ce qui paraît régner, à l'heure présente, et pour un temps encore sans doute, c'est une indifférence pour les problèmes trop graves. La raison en est l'extraordinaire tension dans laquelle on a vécu durant les années de guerre : tout était en danger, les menaces venaient de partout, aucune sécurité ni pour les vies ni pour les choses : qui et quoi se sentait parfaitement protégé ? La guerre finie, il y a détente, aussi formidable que n'a été la tension. « A demain et à d'autres les choses sérieuses » paraît être la règle de conduite universelle.

Vient ensuite la déception causée par des espérances pleines d'illusions : des découvertes ahurissantes quelquefois sur le vrai caractère, le véritable sens de certaines activités qui paraissaient désintéressées. Il est amer de constater que, s'il n'est pas impossible à l'homme, sous le coup de fouet de la conjoncture historique, de monter sur les sommets les plus sublimes de l'héroïsme : il paraît impossible qu'il s'y maintienne longtemps ; l'authentique héros d'hier, passé la nécessité de l'héroïsme, se révèle quelquefois d'une rapacité sordide. « Alors, disent indignés d'autres plus constants, c'était cela qu'on visait ; c'est à cela qu'en fin de compte nous avons dû servir ! » Ils sont dégoûtés !

D'autres, sans avoir découvert la pauvreté de certains caractères, comparent leur exaltante existence du temps épique avec la trivialité, la vulgarité et les désillusions de l'heure présente, et décident qu'on ne les prendra plus à « se dévouer ». Après avoir tremblé pour tous, après avoir bravé les pires dangers au service du pays, ils voient l'aboutissement de tout cela : la ruée vers les profits, la méconnaissance des mérites... Eux aussi se disent ridiculement bernés.

Notons encore l'illusion fréquente, et assez agaçante, de ceux qui s'imaginent que la condition « optima » de la religion est le malheur. Durant les années sombres de la guerre, dans les prisons et camps de concentration, on voit une brusque montée en flèche du recours à Dieu. On s'imagine avec candeur qu'il s'agit là d'authentiques conversions. Il s'en faut. L'homme a besoin pour vivre, pour continuer de lutter, d'avoir des certitudes. D'ordinaire il croit les trouver autour de lui. Mais justement dans les calamités publiques, elles font de plus en plus défaut. Il ne sent alors que sa faiblesse, son impuissance. Il se souvient alors du « surnaturel » ; il se souvient de ce qui met en bons termes avec le « surnaturel » et de ce qu'il a omis depuis longtemps peut-être ; il se rattrape et fait alors les « vœux », les

promesses les plus impossibles à tenir, quelquefois : on peut m'en croire. Et d'avoir pris ces précautions, d'avoir multiplié les actes de piété, redonne l'assurance nécessaire. Passé le moment de l'angoisse, la menace étant définitivement écartée, on ne se souvient plus de rien. Le « Surnaturel » cesse de servir de point d'appui unique, nécessaire. Et tous ces élans de dévotion cessent... On aurait peut-être dû, au moment de ces concours extraordinaires de monde, non pas uniquement se réjouir de ces retours, mais se dire que c'était là une fuite précipitée dans un abri moral ; on aurait dû instruire ces foules apeurées et leur ouvrir les yeux. Maintenant que « l'abri » reste vide, ou du moins pas aussi encombré qu'il ne l'était « durante periculo », il ne faut pas se lamenter sur une déchéance, mais constater froidement un retour au *statu quo ante*, un peu moins bon parfois...

Seulement, l'histoire est là pour nous rassurer ; cette indifférence à toutes choses sérieuses diminue au fur et à mesure que la vie se normalise. Contre la froideur religieuse, il est aussi vain de vouloir réagir qu'il n'est vain de vouloir réagir contre les autres dédains que nous avons signalés plus haut. Le scepticisme n'a jamais qu'un temps ; petit à petit l'intérêt et le goût pour les valeurs supérieures reviendront. En attendant, patience, comme avec le malade qui n'a pas encore d'appétit...

2° *Le matérialisme culturel.*

Il n'est pas question du matérialisme jouisseur, sensuel, ni surtout d'une exaspération de l'érotisme. Nous vivons sous le signe de l'industrialisation du monde. Tout est régi par la technique : la chimie, la physique, la mathématique prétendent non seulement rendre compte de tout, mais encore ordonner tout. Les sciences exactes triomphent ; l'explication dernière d'un « quale » est toujours un « quantum ». Tout, dit-on, s'il existe, est explicable, prévisible, reproduisible à volonté. Et toute l'éducation est orientée dans ce sens. Le seul point de vue accepté et pris pour tout juger est celui de l'expérience scientifique : l'établissement d'une formule précise.

Il en résulte — le processus a été insensible, mais le terme est atteint — un mépris pour ce qu'on appelle les abstractions, les complications. Mais plus grave : il en résulte une incapacité du suprasensible : l'âme, la grâce, Dieu : quelle définition quantique donner de cela ? A vrai dire, l'incapacité est celle de « penser », de « philosopher ». La formule chimico-mathématique seule peut être conçue, comprise ; l'idée, de moins en moins. Un ingénieur m'affirmait, avec force, que la mise en liberté des formidables énergies intra-atomiques avait à tout jamais évacué l'hypothèse « Dieu » !

Cette incapacité de penser est une condition néfaste pour la religion. Ces vérités essentielles ne sont pas du domaine quantique, ni de celui de la physique ondulatoire. On ne peut donc laisser se géné-

raliser une éducation qui rend difficile, pour ne pas dire impossible, l'exercice de la pensée.

C'est proclamer la nécessité absolue d'une formation humaniste, mais à concevoir comme développement de la sensibilité au suprasensible, même simplement naturel. Il ne s'agit pas dans cette éducation de former « l'honnête homme », le « littérateur », l'esthète, le grammairien correct. Il s'agit de former la « tête bien faite », qui sait *penser*. Ce serait vraiment passer les bornes de la naïveté que d'affirmer que les « humanités », même dans nos instituts catholiques, aient vraiment formé à cette capacité, postulat irremplaçable de la foi, dans les conditions présentes.

Qu'on veuille noter que cette formation humaniste ne peut pas rester le monopole des clients habituels de l'enseignement moyen. L'école primaire, comme l'école technique, si elles veulent faire leur devoir chrétien, devront veiller à développer ce pouvoir de réaliser du suprasensible et donc du surnaturel. Certaines méthodes nouvelles d'éducation et d'affinement sensoriel ne faisant plus guère appel expressément à l'activité intérieure de l'enfant, toute la préparation éloignée à l'assimilation des conceptions religieuses fait défaut. Il y a donc nécessité urgente de renforcer l'éducation littéraire, non pas pour le vain plaisir de former des dilettantes, mais pour éveiller l'intelligence en tant que faculté de penser ; faculté aussi de comprendre les symboles et, par leur moyen, d'accéder à la sphère plus haute des réalités suprasensibles. Bref, la civilisation actuelle, avec l'instruction qu'elle impose, ne prépare plus les esprits à l'ascension spirituelle qu'est le christianisme. Il faut, et on peut, y porter remède.

Peut-être faut-il ajouter autre chose encore. Avec l'argent, chacun se procure absolument tout. Plus rien, dans l'ordre matériel et social, n'est le monopole de personne. Les mêmes toilettes, les mêmes spectacles, les mêmes endroits de plaisir sont accessibles à tous, indistinctement ; l'argent ouvre toutes les portes, lève toutes les barrières. Il a toujours été puissant, on dirait bien qu'il est désormais tout-puissant. Dès lors en avoir, en gagner est de première importance, est d'unique importance. Le reste peut venir de surcroît. Alors pour réussir au plus tôt à en posséder, on étudie, on se démène, et non sans sacrifier, non sans se désintéresser d'une formation religieuse, de la pratique religieuse, et des règles élémentaires de la moralité chrétienne.

Tout cela fait une atmosphère peu favorable à l'éclosion d'un esprit, d'une âme religieuse.

3° *L'extrême confort.*

Il est impossible de concevoir un christianisme sans austérité. Il est la religion du Crucifié. Ceux qui la pratiquent le seront comme l'a été leur Maître. Or la civilisation présente ne forme pas à l'austé-

rité de vie ; bien au contraire, de propos délibéré, elle cherche à l'éliminer le plus possible. Par elle-même, la civilisation est une certaine douceur de vivre, une certaine facilité de vivre, consistant en une rationalisation des efforts à fournir, une économie des énergies humaines. On tâche d'épargner le plus qu'on peut aux hommes la dépense de forces, en mécanisant le plus possible d'activités. Nous ne marchons plus, nous ne grimpons plus ; les machines de plus en plus perfectionnées remplacent nos mains, nos pieds, tous nos muscles. La machine à calculer allège incroyablement les méninges. Dans tous les domaines, on multiplie les facilités, on réduit le travail humain. Confort du logis, de l'éclairage, du chauffage, du mobilier, de la nourriture et de sa préparation, de l'habillement, des communications, du plaisir et même de l'instruction (on nous a fourni « le grec sans larmes »). Tout tend à devenir « facile », à diminuer, supprimer l'effort, la fatigue, l'ennui.

Tant s'en faut que ce soit condamnable. Il est très avantageux de dispenser d'efforts absorbants pour réaliser les conditions matérielles de l'existence : c'est rendre disponible pour le travail proprement humain. Mais la plupart se contentent de profiter de ces commodités du confort, de se les procurer, sans se préoccuper le moins du monde d'affecter leurs disponibilités humaines à des œuvres de choix. Ils se contentent de ne plus faire effort et s'en déshabituent. Bien plus ils le prennent en horreur et, bientôt, en sont incapables.

Cependant il est impossible de gâter à fond la nature humaine. Elle garde toujours, nécessairement, le culte de ce qui est une exigence inexorable de la vie de l'homme : l'effort, l'effort ardu, persévérant, acharné. La preuve en est, en cette époque où triomphe le confort, l'enthousiasme délirant pour les sports tels que le cyclisme, le ballon, la boxe. C'est une revanche sournoise de la loi de l'effort nécessaire.

Quoi qu'il en soit, l'abus du confort étiole l'énergie d'attaque et de résistance qui est un postulat du « Struggle for life ». Il explique cette absence de plus en plus générale, et dans tous les domaines, de la maîtrise de soi ; cette impossibilité de dire « non » aux caprices, aux élans instinctifs ; cette incapacité à « se refuser » quelque chose. Il n'y a plus d'esprit de pénitence, d'austérité ; ces deux mots sont bien près d'être incompris, rayés du vocabulaire courant, même chez les chrétiens.

Or la religion, comme la vie dont elle n'est que l'élément sublimant, est inconcevable sans austérité. Le christianisme est la religion de la croix portée vaillamment, de la croix vaincue, non par la fuite, l'abandon, la désertion, mais par une patience, qui n'est pas résignée, mais très active, courageuse. Un christianisme confortable est un contresens, un non-sens. Aussi dès lors que le chrétien s'est installé dans le confortable, il est à craindre qu'il ne reste chrétien que tant

que ce ne sera pas difficile, ennuyeux, incommode, dangereux, bref tant qu'il ne lui est demandé ni effort ni courage.

L'atmosphère confortable du moment n'est pas celle qui permet l'éclosion normale du christianisme. De là, nécessité d'une éducation qui soit un « hard training », dure, sportive. Naturellement la pratique du sport n'est pas tout ; surtout elle n'est rien si elle est prétexte seulement à costume seyant, ou malséant, à parade devant des spectateurs, à rencontre avec la ou le partenaire.

En éducation familiale ou scolaire, il faut se défier de toutes les méthodes faciles et facilitantes. Il faut habituer à l'effort de toutes les facultés, à la lutte, à la joie âpre d'une victoire ardue. Il n'y a pas lieu de féliciter celui qui travaille « facilement », qui étudie comme en se jouant. On sait ce qu'est « l'orateur » qui parle « facilement » : il est l'intarissable bavard, le robinet à lieux communs ! Une éducation chrétienne sera austère, un peu dure, mais saura pour quelle fin elle l'est. Elle n'est pas ennemie de la joie, de l'entrain, bien au contraire.

Comme, hélas, beaucoup de nos contemporains n'ont guère été dressés à l'effort volontaire, formés au courage endurant, décidés à vaincre, il ne leur est pas facile de rester chrétiens. Même ceux dont l'existence est dure, soit moralement soit matériellement, ne sont point portés à la vaillance, qui veut avoir le dernier mot. Tout au plus les engage-t-on à la résignation, à laquelle ils ne se résignent guère. Ils se révoltent quelquefois, et déploient alors une véritable rage, qui est bien voisine du courage, mais n'a pour but que d'arriver à un état où l'on peut se dispenser d'en avoir.

Le christianisme est une religion dont le courage est un des postulats essentiels.

4° *L'esprit grégaire.*

L'homme est un être qui ne vit pleinement qu'en société. Il a suivi, ce siècle surtout, une constante de l'évolution, l'exagération des conditions de son existence : il ne vit plus en société, il vit en « masse ». Il est devenu un être « massal » (une certaine pudeur, même des bien-pensants, voile cette réalité du vocable de « vie communautaire »). Depuis l'enfance jusqu'à la fin de l'âge mûr, les hommes s'agglutinent en masses : école, caserne, usine, bureau, hôpital, cinéma, stade sportif : autant de camps de concentration plus ou moins brutaux. Les gens distingués et les gens pieux aiment de se réunir en Congrès. Les manifestations — profanes ou religieuses — sont ou visent à être « monstres ». On a été jusqu'à organiser des « communions monstres », où l'on apportait les saintes espèces dans des coffres !

Il n'est pas toujours possible de « masser » en un même endroit

les foules humaines. La presse et la radio s'en chargent pourtant tous les jours.

En soi, la société, le groupement des hommes n'est pas seulement utile, il est nécessaire. On ne naît, on ne se développe qu'en société : telle la famille, un peuple, une nation. C'est que l'association n'est pas une simple addition, qui laisse chacune des unités en son état et valeur propres. Celui qui s'associe se complète par autrui. Il y a phénomène moral d'osmose et d'endosmose. Cela est vrai de la pensée, de l'action, du plaisir, du crime et de la vertu. Tous se nuancent mutuellement : on est toujours plus riche, ou plus pauvre, en sortant d'une rencontre. J'oserais dire qu'on en sort à la fois plus riche et plus pauvre ; on y perd et on y gagne. Il faut toujours voir si les gains compensent les pertes.

La perte la plus menaçante, la plus dangereuse et la plus habituelle, est celle de la personnalité. Il se passe, dans toute association un peu nombreuse, un curieux phénomène de nivellement, d'égalisation et, par conséquent, de diminution, de suppression des différences ; il y a une synchronisation des opinions (ne disons pas des pensées !), des sentiments, des élans, des actions. Dans une foule, on devient « tous les mêmes ». On chante et on crie ensemble et la même chose. On s'uniformise (au sens figuré comme au sens littéral), c'est-à-dire que l'on perd sa personnalité, ce par quoi on se distingue des autres, par quoi on est soi-même. Tout de suite, dans un groupe assez considérable, la présence de plusieurs « personnalités » apparaît comme un élément hostile ; on les élimine ou bien on les met au pas. Si l'atmosphère qui règne dans cette masse est saine, l'inconvénient n'est pas fort grand. Car beaucoup ne peuvent se développer, croître moralement que grâce à cet apport social. Mais si le climat moral n'est pas bon, le milieu opérera impérieusement et malencontreusement. Il faudrait être capable de penser, de décider, d'agir par soi-même, sans se laisser pétrir par les autres ; précisément : être une personnalité. L'état religieux du monde « massal » exige cette consistance et cette indépendance. Or la plupart sont malléables à l'indéfini ; leur éducation ne les a pas en quelque sorte durcis en « eux-mêmes », ils sont condamnés à se modeler toujours en fonction des autres. On voit la difficulté nouvelle qu'éprouve l'âme à être chrétienne, mais on voit aussi l'indication donnée : il faut former la conviction personnelle, la décision personnelle ; le caractère, suffisamment souple pour ne pas être insociable, mais assez ferme pour n'être pas dirigeable, déformable au gré des rencontres.

Est-ce à dire que le groupe est essentiellement dangereux, néfaste ? Faut-il condamner sans pardon toute association ? Et les groupements catholiques, les associations religieuses seraient-elles des erreurs, de lamentables concessions à un entraînement général ? Absolument pas. La vie en groupe n'est pas un pis-aller, ni une dégénérescence.

Elle est une forme de la constitution de l'unité dans la diversité, qui est la perfection de la créature. Seulement il faut veiller à l'organisation de groupes, où la personnalité ne soit pas écrasée, mais développée. Pour emprunter un exemple à l'expérience du scoutisme, je dirais que l'éducation qui respecte et favorise l'originalité de l'individu, n'est pas celle de la « troupe », mais celle de la « patrouille ».

C'est précisément le principe qui est à la base des noyautages : créer des réunions, pas plus vastes qu'une famille normalement nombreuse ; le chef du groupe peut connaître chacun des membres, autrement qu'en général et en gros. Il peut, il doit discerner les caractères distinctifs d'un chacun et mesurer son effort éducatif à cette aune-là.

A l'école primaire, et dans l'enseignement moyen, les classes surpeuplées ne doivent pas être toujours des raisons de se vanter. Les établissements d'instruction-casernes ne méritent généralement pas le nom de maisons d'éducation.

Combien ont l'occasion d'être ainsi formés dans un groupe de dimension saine ? L'instruction, l'éducation de la plupart est faite par des méthodes de dressage de masse. La personnalité, qui plus que jamais est exigée par le christianisme, est déficiente. Ne nous étonnons pas dès lors que la vie chrétienne, pour l'instant, paraisse diminuée.

Le remède par là-même est indiqué, à la condition que ni les maisons d'éducation, ni les œuvres catholiques ne se laissent méduser par l'attrait de la masse.

5° *L'abus du sensationnel.*

Je définirai la « sensation » au sens qu'on lui donne dans l'expression, « cela fait sensation » : un choc, d'ordinaire sensoriel, qui provoque la surprise, l'étonnement, exige toute l'énergie des sens et de l'attention, et rapidement du reste les exaspère ou les épuise. Toute influence exercée sur la masse est presque nécessairement « sensationnelle », c'est-à-dire massive. Il ne semble pas qu'on puisse mener la foule autrement qu'à coups de massue. Devant un auditoire considérable, la voix s'enfle nécessairement, les gestes s'amplifient et, par un coup réflexe, ce que l'on dit grossit en proportion de la foule à laquelle on parle. Dans cette lumière, la publicité moderne s'explique parfaitement. Elle est dans son contenu et dans sa présentation taillée aux dimensions immenses de la multitude à convaincre. Si elle n'est pas « sensationnelle », elle est vouée à l'échec.

Nous sommes tellement habitués à n'attacher d'importance qu'au choc sensationnel, qu'il en est résulté comme une sorte d'insensibilité à ce qui ne « frappe » pas. Il va sans dire que la faculté de percevoir et de goûter ce qui est de nuance plus délicate, plus fine, l'intime, le profond, s'en trouve singulièrement émoussée, pour ne pas dire résorbée.

Or le christianisme est essentiellement une vie intérieure, offre

dans sa substance constitutive peu d'éléments sensationnels, c'est-à-dire faisant choc sur les sens. Aucun des sacrements ne présente rien de semblable ; les faits primordiaux que nous nommons les vérités capitales, les grands dogmes, ne font pas l'effet d'une explosion atomique ! Et puis, surtout, l'attitude religieuse essentielle, le « *diliges* » exclut le tapage de la publicité, le fracas de la réclame assourdissante !

On a quelquefois voulu suivre les indications de l'art, à la fois raffiné et brutal, du « viol des foules », pour attirer l'attention sur le christianisme. On a tenté de lui donner un caractère sensationnel. C'est peut-être inévitable, étant donné ce manque de sensibilité pour ce qui lui est vraiment propre. Pour faire choc — et c'est nécessaire — on a voulu faire « monstrueux » : réunions de masses énormes, en pleine nuit, organisations de véritables « revivals » catholiques. Effet certain, mais bref ! Et les meilleurs, je ne dis pas seulement les meilleurs chrétiens, mais les meilleurs parmi les hommes sont revêches à cette violence qu'on fait à l'âme en lui faisant subir l'assaut du « quantique ». Car la « sensation », c'est cela. Nous nous trouvons dès lors devant une difficulté spéciale : l'homme est victime sans résistance des entreprises sensationnelles. Le vrai christianisme répugne à ce qui n'est après tout qu'un bourrage de crâne. Il y a comme un décalage entre la méthode d'éducation religieuse, adaptée à son objet, et les exigences, ou plutôt les incapacités du sujet ! N'y a-t-il rien à faire ?

Si l'on examine de près le problème, on verra que nous avons dans le christianisme une ressource, que nous avons trop négligée : c'est le symbole qui, de sa nature, s'adresse aux sens, mais comme une invitation pressante à passer plus outre et plus haut. On a, trop souvent, rationalisé à outrance le christianisme, on l'a comme desséché. J'ai entendu un professeur encourager ses élèves à étudier leur cours de religion, parce que « c'était la meilleure manière de s'habituer aux concepts abstraits » ! On ne pouvait pas mieux s'exprimer pour définir ce que l'éducation religieuse ne doit en aucun cas être. La nature de l'homme exige que, pour arriver jusqu'à son sommet spirituel, il en fasse l'ascension par ses sens, ses sensations, ses sentiments. Tout le renouveau liturgique, qui est tout autre chose qu'un artificiel mouvement archéologique, est d'un précieux secours. Notre maternelle Église connaît ses enfants, elle sait bien comment ils sont faits, et donc comment il faut les traiter. En cette époque où rares sont ceux que le « sensationnel » n'a pas modifiés dans leur délicatesse, ou leur mode même de perception et de jugement de valeur des choses, on ne peut s'étonner qu'un christianisme non « sensationnel » n'exerce plus d'attraits, qu'un christianisme qui aurait tendance à se désincarner — ce qui est une infidélité aux lois de sa nature — soit en recul. On ne peut donc qu'applaudir aux efforts pour réaliser un

christianisme qui fasse « choc » de toute manière, mais de la bonne façon.

6° *Laïcisation de toute la vie publique.*

L'Église maternelle a pris, jadis, toutes les initiatives civilisatrices. Ce fut surtout vrai après les invasions des barbares. Elle ne s'est pas contentée de baptiser, c'est-à-dire de faire naître spirituellement un peuple de Dieu nouveau ; elle l'a élevé, aux sens les plus divers et les plus beaux du mot. L'instruction, le secours aux malades, infirmes, vieillards, pauvres petits abandonnés ou orphelins ; l'organisation et la sanctification du travail ; tout cela s'accomplissait sous sa bénédiction, son conseil, son égide. La politique elle-même prenait un caractère sacral : sacre des rois, bénédiction des chevaliers, conservation des chartes dans les églises ou abbayes, trêve de Dieu. La tour de l'église, axe autour duquel s'arrondissait la ville, était un éloquent symbole de la mère entourée de ses enfants.

Mais ces enfants ont grandi et sont devenus majeurs ; ils se sont de plus en plus émancipés, ils ont été, et se sont sentis, de plus en plus capables de se passer de leur mère. Petit à petit, ils n'ont plus toléré l'ingérence maternelle, sous aucune forme ; la prétention de tout organiser sans intervention ecclésiastique, sans perspective religieuse, a été de plus en plus prononcée. Il s'est développé une sorte d'opposition anticléricale, qui n'est pas toujours antireligieuse, mais le devient de jour en jour plus violemment.

Cette société humaine, presque totalement laïcisée, n'est plus un milieu vital surnaturel. L'intervention de l'élément religieux n'est plus demandée, n'est plus souhaitée. Tout commence, tout continue, tout finit, sans que le divin soit un agent visible. Guerre et paix, structure économique ou politique, où voit-on la religion diriger efficacement le cours des événements ? A l'esprit superficiel, qui est l'esprit le plus commun, la religion paraît un superflu, qu'on trouve seulement gênant, entravant pour les impatiences humaines.

Or l'homme, s'il n'est pas irrésistiblement déterminé par son milieu, n'en est pas moins puissamment influencé par lui. Dans une atmosphère chrétienne, il lui est facile de vivre en chrétien ; dans un climat areligieux, il faudrait être une personnalité très religieuse pour y réussir. L'immense majorité des hommes n'ont pas ce pouvoir énergique d'être eux-mêmes sans les autres et à leur encontre. Il n'est que trop vrai que la plupart sont « les autres » et non eux-mêmes. Il leur est plus facile de se mettre au pas...

La conclusion qui s'impose est double : et c'est d'abord l'urgente nécessité de viser à élever des générations « libres » douées de personnalité ; ensuite l'importance d'une éducation de la responsabilité de la chrétienté : les fidèles ont le devoir, dans tous les domaines, d'être excellents, en sorte que, par leur valeur personnelle, ils par-

viennent aux leviers de commande, et que, les ayant en mains, ils refassent une civilisation vraiment chrétienne. Ce sera la tâche d'une action catholique, conçue dans une perspective autre que celle où l'on ne voit dans le laïc qu'un sous-ordre faisant ce que, dans sa besogne strictement pastorale, le clergé ne parvient pas à faire. Cette action catholique nous refera une politique, une économique, une industrie, des arts, des délassements chrétiens ; dans cette atmosphère générale chrétienne, la masse « des impersonnels » trouvera le secours dont elle a besoin pour vivre d'un christianisme vivant.

La conclusion générale à tirer de tous ces considérants, c'est la nécessité indiscutable et urgente de former des chrétiens, conscients et non pas routiniers, qui puissent se rendre compte à eux-mêmes de leur foi, comme de leurs mœurs ; des chrétiens fiers de l'être et non pas résignés, gênés et comme honteux ; des chrétiens que ne ronge pas un complexe d'infériorité, mais au contraire enthousiastes et désireux de faire partager leur conception de la vie.

Le dynamisme moindre des chrétiens est peut-être attribuable à ce que l'éducation qu'on leur donne ne tient pas, ou fort peu, compte des conditions concrètes de la vie, de l'heure et de ses exigences. La « déchristianisation » sur laquelle on se lamente, serait peut-être plutôt une crise de l'éducation des chrétiens, qui n'est pas adaptée, et non pas tant une crise de la vie chrétienne elle-même.

Il reste à examiner trois autres éléments considérables, qui expliquent l'aspect religieux actuel de la chrétienté.

III. TROIS CAUSES SPECIFIQUES DE LA DECHRISTIANISATION

1° *Ignorance religieuse des laïcs.*

Des enquêtes ont été faites sur l'état des connaissances religieuses de la masse chrétienne. Il y a deux ans, le P. Devolder, O.F.M., établissait ce diagnostic pour les intellectuels. Si les curés prennent le temps d'interroger les fiancés qui se présentent pour le mariage, ils sont aussitôt édifiés. Des ignorances incroyables, des imprécisions, des confusions qui ne gênent nullement ceux qui les manifestent. Leur ton indique d'ordinaire sans doute une irritation, quelquefois insolente, devant l'aveu forcé qu'ils ne savent pas, mais aussi un dédain pour « toutes ces choses dont on n'a que faire de les savoir ! »... La connaissance religieuse paraît sans intérêt : tout au plus un fastidieux souvenir des catéchismes d'antan !

On a souvent incriminé la méthode catéchétique de l'école primaire et de l'enseignement secondaire. Il se peut qu'il y ait des lacunes et que des erreurs aient été commises. Mais je ne crois pas que la

vraie raison de l'ignorance et de l'indifférence soit à chercher là. Somme toute, la religion est la réponse à un problème angoissant : le sens de la vie et de tout ce qui la compose. Il est des époques où l'existence est dramatique, tragique, où tout paraît aller à contresens de nos attentes ; la question se pose alors brutale : « A quoi rime tout cela ? A quoi bon l'effort ? il n'aboutit qu'à l'échec ! A quoi bon l'honnêteté ? elle mène à la faillite ! » Nous comprenons que dans ces conditions une philosophie du désespoir puisse naître et devenir presque populaire.

Sans aboutir toujours à une tragédie, la vie devient un problème, du moins la direction qu'elle suit ; le terme auquel elle tend ; les forces qui la conduisent et la culbutent,... le « pourquoi ? » surgit alors tout naturellement, sur l'ensemble comme sur le détail.

La réponse est donnée par la religion, qui est une conception de la vie et de l'univers, avant d'en être l'organisation. Dès lors, on ne peut vraiment s'intéresser à cette réponse, l'écouter, vouloir la comprendre que dans la mesure où la position du problème cause de l'inquiétude. Or, en général, l'angoisse métaphysique ne travaille pas beaucoup les jeunes, surtout s'ils évoluent dans un milieu sain, pratiquant, fidèle aux traditions chrétiennes. Il s'en faut cependant que ce soit le cas de tous ceux qui sont dans nos institutions catholiques. Quand on est à l'écoute attentivement et qu'on a la confiance des adolescents, on constate rapidement que les « Pourquoi » métaphysiques se pressent nombreux... et ne trouvent pas toujours réponse dans un enseignement qui suppose à tort que les auditeurs soient tous des âmes sereines, qu'aucun trouble n'agite. Ceci est grave : car il faut, de toute nécessité, faire la lumière, dès qu'une menace d'obscurité surgit. Sans quoi la nuit s'épaissit et le désir de la clarté meurt, parce qu'il n'a pas été, en temps voulu et de la façon voulue, satisfait. Cela explique certains états d'esprit de rhétoriciens et de rhétoriciennes, et non moins celui des étudiants d'université. Quoi qu'il en soit, le chrétien adulte se trouve — on l'a répété comme un lieu commun —, avec une science professionnelle adulte, n'avoir que des connaissances religieuses enfantines. Sa carrière le trouve équipé à peu près comme il faut ; la vie morale chrétienne lui posera des exigences auxquelles il ne pourrait faire droit que dans la pleine et lucide conscience de son christianisme. Quand le chrétien était un enfant, la religion ne lui faisait pas l'impression d'être une entrave à la vie ; maintenant qu'il est majeur, et surtout à notre époque, en combien de domaines ne se sent-il pas bridé ?... Il se demande maintenant pourquoi ?, de quel droit « l'Eglise » intervient pour enjoindre ou prohiber ? Ce serait évidemment normal qu'un fidèle qui ne comprend pas ou plus, s'adresse au prêtre pour se faire éclairer. Combien le font ? Combien en ont l'occasion, la possibilité ? Car cela suppose d'abord qu'on ait confiance en quelqu'un dont on a des

raisons de présumer qu'il comprendra; ensuite qu'on puisse toujours exactement exprimer ce qu'on ressent, ce qui suppose encore un minimum d'introspection et de vocabulaire adapté.

Les pauvres gens que l'on prétend déchristianisés sont quelquefois simplement un « populus qui sedet in tenebris » ; nous devrions nous en souvenir, chaque fois que nous avons à parler aux chrétiens.

La prédication du dimanche, je l'ai déjà écrit et ne cesserai d'insister sur ce sujet, est une des plus importantes. Le « Ministerium verbi » dominical est capital. L'auditoire est, les enquêtes le prouvent, bourrelé de questions inexprimées, presque sur tous les objets que nous traitons devant lui. Il attend réponse ; il faut la lui donner, et, pour cela, savoir exactement ce qu'il pense de ce que nous disons. Il faut que nous pratiquions une prédication kérygmatique, que nous annoncions toujours la « Bonne Nouvelle », le message de vie, c'est-à-dire qui fait vivre allègrement, courageusement. Parmi les adaptations souhaitables et essentielles de la liturgie, il faut au premier rang placer une remise en honneur pratique de l'avant-messe : celle où l'on prie et chante en s'instruisant. Car l'ensemble du peuple chrétien, — je ne dirai pas qu'il est un peuple de catéchumènes si je regarde le désir ardent qu'il aurait de la foi qui donne la vie, — mais si je considère son ignorance et son incompréhension, il est à traiter comme tel, et, au fond, ne demande pas mieux.

Ce qui est de première nécessité pour arrêter la déchristianisation — et de première efficacité — ce n'est pas une organisation nouvelle, il y en a et plus qu'il n'en faut ; c'est de supprimer l'ignorance ; c'est de vaincre l'indifférence en étant intéressant ; on le sera si on se rend compte des questions que se pose le chrétien dans le monde actuel et si on y répond (1).

2° Divorce entre la vie et la religion.

Plus haut, nous avons précisé combien le laïcisme totalitaire rend difficile la vie chrétienne. On voudrait ici revenir sur ce sujet, mais en exprimant quelques suggestions. Presque toute la vie profane s'organise, évolue sans intervention religieuse. C'est un fait, non une fatalité. On peut évidemment donner à la religion un aspect policier, prohibitif, coercitif, défiant, toujours négatif. Examinez la critique « catholique » des romans, du théâtre, du film. Que de fois n'entend-on pas des condamnations sommaires sur ces œuvres ! Le film en particulier devrait « faire du bien », c'est-à-dire montrer comment la vertu est toujours récompensée et le vice toujours puni ! On ne voit jamais que l'aspect moralisateur, « édifiant », ou le contraire. La valeur esthétique, largement comprise, ne compte guère

(1) Dans les « Problèmes de l'Adaptation » j'ai tâché, à partir de la page 35, de préciser quelques-unes des qualités que devrait avoir la prédication. On y trouvera les conseils pratiques qu'il n'est pas nécessaire de répéter ici.

aux yeux de ces censeurs. (Qu'on me fasse la grâce de croire que je condamne aussi sévèrement que quiconque l'apothéose du mal, ou l'absence totale de préoccupation spiritualiste de beaucoup d'œuvres). Cette étroitesse de point de vue se retrouvera pour fixer l'attitude vis-à-vis du sport pratiqué ou admiré. Tout ce qui, dans la vie, n'est pas rigoureusement religieux sera négligé, ignoré. On s'est trop retiré dans la sacristie et cantonné à l'intérieur de l'église. La religion n'est pas toujours assez de plein air et de pleine vie. Une étude, même fort rapide du rituel, nous révélera vite que cette « retraite sur le Mont-Sacré » n'est pas du tout dans l'esprit de notre mère à tous, l'Eglise. Que de choses ne bénit-on pas ? c'est-à-dire à combien de choses ne mêle-t-on pas Dieu ? A toutes choses et à toutes occupations honnêtes, l'Eglise, Epouse du Christ, animée de son Esprit, désire donner un caractère sacral. Voici d'abord la suggestive liste des bénédictions de victuailles : vin, bière, lard, beurre, fromage, pain, fruits, raisins. Pas étonnant qu'il y ait une bénédiction de boulangerie, et qu'on bénisse aussi l'avoine destinée au bétail. Il y aura encore si l'on veut les foins et les blés nouveaux sur lesquels descendra la rosée de l'eau bénite de l'Assomption, ou bien, à la Nativité de Notre-Dame, sur les semences que l'on va bientôt confier à la terre.

Que d'édifices ne pourra-t-on pas sanctifier : la maison, l'école, la bibliothèque, le dépôt d'archives, l'hôpital, la centrale électrique, l'imprimerie et ses presses, le four à chaux, les hauts fourneaux, les fours à briques ! Le rituel romain n'ignore pas le sismographe, la pompe à incendie, le chemin de fer, les voitures, les avions, les ponts, les puits artésiens. Il n'oublie pas les oiseaux, les abeilles, les vers à soie, le bétail avec ses écuries et ses étables. Il confie à Dieu le lit des jeunes époux, celui des malades, leur brancard, leurs bandages et leurs médecines !

Et le sens de ces rites consécratoires n'est-il pas joliment exprimé par ces mots tirés de la formule pour les avions : « ...ut in animis coelestia foveant desideria ! »

Cette abondance n'est pas limitative : une dernière bénédiction est insérée dans le rituel, qui en dit long : « Benedictio ad omnia ! »... On ne voit pas comment une plaine de jeux, un stade, des courts de tennis, n'importe quelle usine ou bureau serait exclu du bénéfice de ces gestes bénisseurs et de ces quasi-baptêmes. On comprend surtout que l'intention de l'Eglise est de ne pas rester en marge, à l'écart des préoccupations, des occupations, des récréations humaines.

Il serait regrettable de ne pas la suivre sur ce terrain. On aime beaucoup en ce moment, par ce qu'on appelle des paraliturgies, fixer l'attention de beaucoup de baptisés, fort distraits du divin. N'y a-t-il pas ici une matière magnifique, pour les toucher. Chaque fois qu'on s'est souvenu, dans des manifestations religieuses, des cadres concrets, des réalités humbles mais solides et prenantes de la vie journa-

lière, on a senti vibrer des cœurs et s'entr'ouvrir au moins des intelligences. Un pont avait été jeté entre la vie et la religion. Quand on sait qu'il en existe un, dès que l'occasion sera favorable, on s'y engagera.

3° *Distance entre prêtre et laïc.*

Il ne s'agit pas de la distance que mettrait le respect du sacerdoce entre prêtre et laïc, mais de celle que met entre eux le genre de vie totalement différent. L'habit et le célibat sont ce qui frappe tout de suite ; mais il y a plus important. On n'a pas la même existence, les mêmes soucis, les mêmes joies, les mêmes appréciations, la même cote de valeurs : on ne se comprend pas. Le laïc ne réalise pas souvent ce qu'est le prêtre ; mais le prêtre, de même, ne réalise pas la vie du laïc. Il y a une divergence entre eux, qui va s'accentuant. Dans le monde ecclésiastique on a senti la faille, et on a réagi, on a pensé qu'il fallait s'introduire, comme un élément, je dirais indigène, dans le monde du travail pour le mener au Christ, qu'il fallait réaliser la « présence » de l'Eglise dans l'usine et sur le chantier, qu'il fallait porter le « témoignage » en plein milieu humain. L'autorité compétente a approuvé ces généreuses initiatives. Ce qui me paraît surtout excellent dans cette aventure apostolique nouvelle, c'est l'exploration du milieu vital où sont plongés des millions de chrétiens pour se rendre compte, expérimentalement, de la distance entre pasteur et troupeau, en passant de l'autre côté de la barricade. Ayant vécu, trois ans durant, la vie de « concentrationnaire », je puis apprécier l'immense utilité, la nécessité de cette prospection.

Mais ce n'est pas seulement la vie ouvrière, dont le clergé ignore généralement la concrète réalité. Dans presque tous les domaines, toutes les régions où s'accomplit la destinée humaine, nous prêtres, nous sommes des étrangers, et trop souvent des visiteurs peu perspicaces ; nous parlons alors de la « vie », — de la vie existante, pas de l'abstraction « vie » — un peu comme des aveugles parleraient de couleurs ; ou encore nous sommes exposés à donner des conseils, à ceux qui vont vivre à l'Equateur, sans savoir au juste ce que c'est que la vie équatoriale !...

Et les laïcs s'aperçoivent à la fois de notre bonne volonté et de notre maladresse, mais quelquefois aussi de notre ignorance de l'état réel de la question. Cela les exaspère, les met en défiance ; l'influence du prêtre, de l'Eglise, sur la conduite de la vie, est compromise. Ne se sentant pas compris, ils ne désirent plus s'expliquer ni interroger... Que faire ?

Il me paraît faux qu'un prêtre ne puisse avoir d'influence sur les médecins que s'il est lui-même médecin ; et sur les ingénieurs, s'il ne l'est aussi... et sur les pères de famille qu'à moins de l'être pareillement. Mais il est vrai qu'on ne peut prétendre guider et éclairer que

ceux que l'on comprend, que ceux dont on sait ce qu'ils ont dans la tête, dans le cœur, que ceux dont on a deviné la vie secrète. Il y a peut-être beaucoup trop de préoccupations, extérieures à la vie vraie, chez beaucoup de pasteurs d'âmes : pas assez de souci de savoir « quid esset in homine » ! Entre l'époux et l'épouse le divorce commence, s'établit — même s'il n'est pas prononcé — dès que l'un des deux conjoints croit en toute sincérité pouvoir dire : « Il ne me comprend pas ». La visite des fidèles, la conversation confiante avec eux, la lecture de ce qu'ils lisent, la connaissance des spectacles où ils courent, la clairvoyance dans tous les problèmes qui se posent à eux, autant de moyens de faire le pont, qui permettra au prêtre de pénétrer dans la vie du laïc, d'en apprécier toutes les données et de parler un langage capable d'être compris. Mais ce pont de la compréhension, fondée sur une expérience sérieuse, permettra aussi aux laïcs de venir en toute confiance à l'Église, dès qu'ils entendront des paroles, où ils verront reflétée toute leur vie réelle : « Ad quem ibimus, nisi ad Te ; Verba vitae habes ! »

Les enquêtes, que font les organisations catholiques sont, à cet effet, d'un inappréciable secours. Il faut que le prêtre trouve le temps de lire ces enquêtes révélatrices, trouve le loisir des contacts avec, par exemple, les directeurs d'œuvres sociales ; avec, aussi, ceux qui, avec des yeux très ouverts et un esprit très averti, vivent au milieu du monde universitaire (2).

Et voilà donc quelques réflexions sur notre temps. C'est la lutte,... et elle n'est pas finale. Il n'y a pas à désespérer. Le combattant, qui croit la partie perdue, est vaincu. Notre partie n'est pas perdue, loin de là. *Certa bonum certamen.* Il faut, dans cet épisode de la bataille où nous sommes engagés, utiliser la bonne tactique. A des armes dites nouvelles, il faut opposer d'abord une défense nouvelle... et passer à l'offensive sur un mode nouveau, en se répétant comme un chant de victoire, de courage et d'allégresse : « Confidite : Ego vici mundum ».

Bruxelles. L. De Coninck, S. I.

(2) Je signale, par exemple : « *Nous, prêtres, et la déchristianisation croissante de la jeunesse travailleuse* » dont il est parlé p. 878 dans ce numéro.

LE TRIOMPHE ESCHATOLOGIQUE DE JESUS
d'après quelques textes isolés des Evangiles
(Suite)

Jésus a été très préoccupé du sort de sa patrie : maintes fois il a prédit à ses compatriotes que leur obstination leur vaudrait des châtiments terribles, et que les Gentils viendraient se substituer à eux dans un Israël nouveau, purement spirituel. Mais il lui est arrivé aussi de faire luire à leurs yeux des perspectives plus consolantes et d'annoncer le triomphe eschatologique du Messie au sein même de la nation juive : « *Jérusalem, Jérusalem, toi qui tues les prophètes et lapides ceux qui te sont envoyés, que de fois ai-je voulu rassembler tes enfants comme une poule rassemble ses poussins sous ses ailes, et vous n'avez pas voulu ! Eh bien ! votre demeure va vous être laissée déserte. Je vous le dis en effet : vous ne me verrez plus désormais, jusqu'à ce que vous disiez : Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur* » (Mt., XXIII, 37-39 ; Lc, XIII, 34-35).

Avant de commenter ce texte, il ne sera pas inutile de dire quelques mots sur la position de la critique actuelle à son sujet. Dans S. Matthieu, il se rattache à une attaque vigoureuse dirigée contre les Juifs, persécuteurs des prophètes (XXIII, 34-36) ; et comme cette même accusation, située par Luc en un contexte différent (XI, 49-51), est mise par lui dans la bouche de la Sagesse divine, on en conclut que le passage entier du premier évangile (XXIII, 34-39), loin de reproduire des paroles authentiques de Jésus, n'est qu'une citation d'un écrit juif sur la Sagesse aujourd'hui perdu, sauf le dernier verset (v. 39), qui serait une addition chrétienne. On parle à ce propos du mythe de la Sagesse méprisée par les hommes et qui retourne au ciel, son lieu d'origine (1).

Disons tout net que, du seul point de vue exégétique, cette position est inacceptable. Sans compter que Jésus lui-même aurait pu faire sienne la citation, si citation il y a (2), le texte de Matthieu paraît plus

---

(1) Ainsi pensent, entre autres, W. Bousset, *Kyrios Christos*, 1921, p. 51 ; R. Bultmann, *Die Geschichte...*, p. 120 sq. ; M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, 1933, p. 246 ; E. Klostermann, *Das Matthäusevangelium*, 1927, p. 190 sq. ; F. Hauck, *Das Evangelium des Lukas*, 1934, p. 186 ; R. Meyer, *Der Prophet aus Galiläa*, p. 48.

(2) E. Stauffer (*Die Theologie*, p. 217) croit que Jésus cite ici une vieille liste de martyrs juifs, aujourd'hui perdue, qui allait d'Abel de la Genèse (premier livre de la Bible) à Zacharie, mentionné par *II Chron.*, XXIV, 20-22 (dernier livre de la Bible hébraïque). Cette hypothèse ne s'impose pas. En tout cas le Zacharie dont il est ici question est certainement le fils de Joïa-

primitif ; celui de Luc « semble secondaire sur tous les points » (Lagrange). On est donc en droit de penser avec Kümmel (3) qu'originairement c'est le Sauveur lui-même qui « envoie prophètes, sages et scribes » (Mt., XXIII, 34 : ἐγὼ ἀποστέλλω), et avec Mc Neile que, la Sagesse divine étant Dieu lui-même agissant dans le monde, le troisième évangile n'a pas hésité à la mettre en scène en un passage où Jésus empruntait le langage de l'A.T. et s'exprimait à la manière des anciens prophètes parlant au nom de Dieu (Jér., VII, 25 ; XXV, 4 ; XXVI, 5... cfr *II Chron.*, XXIV, 19 sq. ; XXV, 15 sq. ; XXXVI, 15 sq.) (4). Au reste il se peut qu'ici, comme souvent ailleurs, il faille s'en rapporter à Luc plutôt qu'à Matthieu pour connaître le véritable *Sitz im Leben* des paroles du Maître (5) : dans ce dernier cas, Mt., XXIII, 37-39 ne serait pas la suite de XXIII, 34-36, et l'objection principale qu'on allègue contre l'authenticité des v.v. 37-39 se trouverait du même coup supprimée.

On a fait valoir une autre difficulté d'ordre historique : les Evangiles synoptiques, qui ne mentionnent qu'une montée de Jésus à Jérusalem, ne permettent guère de justifier l'exclamation du Sauveur : « Que de fois ai-je voulu rassembler tes enfants ! » Il est aisé de répondre que, selon la tradition johannique, dont la solidité se trouve ainsi confirmée, le Maître a fait plusieurs voyages dans la cité sainte. On peut d'ailleurs estimer que les reproches adressés ici à Jérusalem visent en réalité l'ensemble du peuple juif, que son incrédulité va condamner à la dispersion. « Être rassemblé », c'étaient là à la fois le but que poursuivait la législation sur l'unité du sanctuaire (*Deut.*, XII) et le grand rêve eschatologique d'Israël, surtout depuis les calamités nationales du schisme et de la captivité de Babylone (Is., XI, 12 sq. ; Jer., XXXI, 6 sq. ; Ez., XI, 17 sq.). Jésus entend ce rassemblement en un sens purement religieux : il coïncide à ses yeux avec l'entrée dans la communauté messianique fondée par lui, et il a pour unique condition la foi en son message.

Pour rendre compte du sens exact de Mt., XXIII, 37-39, il faut d'abord expliquer l'expression mystérieuse : « Voici que votre maison vous sera laissée déserte ». Le mot ἔρημος, qui dans Luc n'est pas authentique, paraît l'être dans Matthieu (malgré l'omission de B, L). On songe à « l'abomination de la désolation » (τὸ βδέλυγμα

---

da, quelle que soit la manière dont on explique les mots « fils de Barachie ». Cfr Lagrange, *Saint Matthieu*, in h.l.

(3) *Verheissung und Erfüllung*, p. 47.

(4) *St. Matthew*, p. 339.

(5) Ce ne serait là qu'un cas particulier d'un fait assez général : pour connaître la teneur exacte des paroles du Christ, mieux vaut d'ordinaire s'en rapporter au premier évangile ; en revanche le troisième paraît plus soucieux de nous faire connaître les circonstances historiques où elles ont été prononcées.

τῆς ἐρημώσεως), qui dans le premier évangile (XXIV, 15) est localisée dans « le lieu saint », c'est-à-dire probablement dans le temple (6). Il y a donc lieu de penser que « la maison laissée déserte » n'est autre que le sanctuaire. On objecte (Lagrange, Klostermann, alii,...) que les mots « votre maison » ne sauraient se référer au temple, maison de Dieu et non des Juifs, et que par conséquent ils désignent la cité sainte. Mais le sanctuaire de Jérusalem était lié à la vraie religion et à l'attente messianique : il rassemblait le peuple élu, qu'un jour le Sauveur eschatologique devait à son tour rassembler. Qu'on se rappelle la prophétie de Nathan (*II Sam.*, VII, 1-17) : la « maison » matérielle de Jahweh, construite par Salomon, ne vient qu'en second lieu et n'apparaît qu'au second plan (v. 13), comme si elle n'était que le symbole de cette « maison » spirituelle, la dynastie davidique aboutissant au Messie, que le prophète promet à David (v.v. 11-12). Dans ces conditions, quoi d'étonnant si, les Juifs rejetant le Messie et refusant de se laisser « rassembler » par lui, le temple perd sa raison d'être et son caractère divin ? Dans l'Ancien Testament pareillement, quand le peuple élu refuse de « se rassembler » autour de Jahweh, le temple de Jérusalem est menacé de destruction : « La maison que j'ai consacrée à mon nom, je la rejetterai de devant moi... parce qu'ils ont abandonné Jahweh, leur Dieu » (*I Reg.*, IX, 7-9) (7). Comme souvent dans le passé, mais cette fois-ci de manière irrémédiable, le sanctuaire va subir le contre-coup de l'infidélité de la nation choisie : il ne sera plus habité par la présence mystérieuse de la Divinité ; au lieu de devenir, comme c'était l'intention divine, « une maison de prière pour toutes les nations » (Is., LVI, 7), il ne sera plus que la maison « déserte » des Juifs (8).

---

(6) « Le saint lieu » est ordinairement le temple : *II Macch.*, II, 18 ; III, 2, 18, 30, 39... *Act.*, VI, 13 ; XXI, 28... Cfr Lagrange, *Saint Matthieu*[6], p. 461.

(7) F. Busch (*Zum Verständnis*, p. 64, note 2) estime que Mt., XXIII, 38 est un écho direct de ce passage. En tout cas le thème de l'infidélité du peuple de Dieu entraînant la ruine de la « maison » de Jahweh est traditionnel dans l'A.T. : *Lév.*, XXVI, 36 ; *II Reg.*, XXV, 9, 13 ; *II Chron.*, XXXVI, 13-21 ; Michée, III, 11-12 ; Jér., VII, 12-14 ; XXVI, 4-6 ; Ez., VII, 22-24.

(8) Cette interprétation est celle de Kümmel, *Verheissung*, p. 47 ; de Dodd, *The Parables*, p. 62... Si l'on tient compte du lien étroit qui existe entre les chapitres XXIII et XXIV du premier évangile, on peut dire qu'au c. XXIII la Gloire divine menace de quitter le temple comme dans Ezéchiel (IX, 3 ; X, 4, 18-19), et qu'au c. XXIV, comme dans Ezéchiel (XI, 22-23), elle s'est retirée sur la montagne des Oliviers, incarnée en quelque sorte en la personne de Jésus, qui prononce en cet endroit sa prophétie sur la ruine du sanctuaire. F. Busch, *Zum Verständnis*, p. 70. A la suite de E. A. Abbott, Dodd (*The Parables*, p. 63, note 1) se demande si le logion célèbre sur la montagne à laquelle on demande de se jeter dans la mer (Mc, XI, 23 et par.) ne serait pas une allusion à la colline du sanctuaire et au sort futur du temple, une espèce de contrepartie d'Is., II, 2—5, surtout étant donné que ce logion est lié à la parabole du figuier desséché, symbole de la stérilité spirituelle d'Israël. Cette exégèse est très problématique.

A son oracle de menaces, Jésus joint des paroles d'espérance : « Je vous le dis en effet, vous ne me reverrez plus, jusqu'à ce que vous disiez : Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur ! » Que signifie cette prophétie sur l'avenir de la nation juive ? Tout d'abord, quoi qu'en disent nombre d'auteurs (Loisy, tout récemment encore Liechtenhan, dans *Die urchristliche Mission*, Zurich, 1946, p. 16), rien ne prouve que ce soit la même génération de Juifs qui soit menacée de ne plus voir le Sauveur et qui un jour doive l'acclamer comme Messie. K. Weiss (9) note qu'outre l'identité physique, il existe une identité juridique et morale ; Jésus peut donc viser des personnes qui ne sont pas exactement celles auxquelles il s'adresse. Effectivement nous voyons qu'en la circonstance, il considère ses auditeurs, les Pharisiens qu'il a devant lui, comme les représentants de la nation et de la capitale juives ; aussi leur reproche-t-il les crimes commis dans le passé par Israël, y compris le meurtre de Zacharie rapporté par *II Chron.*, XXIV, 20 sq. Il en résulte que, même si la manifestation eschatologique visée par Jésus s'identifie avec la Parousie, elle n'est pas pour autant présentée comme imminente.

Mais s'agit-il de la Parousie finale ? Il ne le semble pas, malgré l'avis contraire de plusieurs exégètes (Wellhausen, Buzy...). L'exclamation mise dans la bouche des Juifs est un cri de foi et de conversion, alors que le dernier avènement de Jésus doit être un jugement ; il ne sera plus temps alors de reconnaître le Messie. Pour certains auteurs qui admettent l'ordre de Luc (Holtzmann, Loisy...), comme cette apostrophe vient dans le troisième évangile avant l'entrée à Jérusalem, le Christ annonce simplement le modeste triomphe des Rameaux ; il n'ira dans la cité sainte que lorsqu'elle sera prête à reconnaître sa dignité messianique. Mais, comme le note le P. Lagrange, « la solennité du ton dépasse de beaucoup le simple refus d'une visite ». De plus ce qu'il vient de dire montre que le Maître se place au temps où Jérusalem aura mis le sceau à ses crimes en le suppliciant, et qu'il prédit ce qui se passera ensuite. On peut noter encore que, dans Matthieu, l'entrée à Jérusalem (XXI, 8 sq.) précède ces paroles solennelles ; or il est possible que cet ordre soit préférable à celui de Luc. Par ailleurs les conversions particulières des Juifs à travers les âges (10) ne répondent pas à la force des termes, qui semblent indiquer un changement radical de la masse juive à un moment donné de la durée.

Avec Lagrange et beaucoup d'autres, on songe tout naturellement au retour à Dieu de l'ensemble du peuple juif, qui selon l'Apôtre aura lieu quand « la plénitude des Gentils » sera entrée dans l'Église (*Rom.*, XI, 25-26). C'est seulement alors que les Juifs, enfin touchés

(9) *Exegetisches zur Irrtumslosigkeit*, p. 212 sq.
(10) Opinion de Plummer, *St. Matthew*, p. 353.

par la grâce, « verront » de nouveau le Christ et s'écrieront : Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur ! Comme en Marc, IX, 1, il convient de donner ici au mot « voir » l'acception métaphorique de reconnaître, expérimenter. Tout s'éclaire si l'on se rappelle qu'avant saint Paul, Jésus lui-même a maintes fois suggéré à sa manière que la Loi mosaïque et en général l'ancienne économie n'étaient dans le plan divin qu'un chemin conduisant au Christ, l'unique source de la vie, et qu'à elles seules elles étaient impuissantes à conférer la vraie justice, n'ayant pour rôle que d'en éveiller « la faim et la soif » (Mt., V, 6, 20 ; VI, 33 ; XI, 27 sq. ; XXIII, 10 ; Lc, XI, 52 ; Joan., V, 40 ; VI, 32 sq...) (11). En conséquence il existe une relation étroite, soulignée par γὰρ dans le premier évangile (λέγω γὰρ ὑμῖν), entre les deux menaces : « votre maison vous sera laissée déserte » et « vous ne me verrez plus ». « Ne plus voir » le Christ ne peut que vouloir dire : cesser d'éprouver le bienfait de la Présence divine qui l'habite, comme elle résidait sous l'ancienne Loi dans le Saint des Saints du temple. Ce privilège d'un sanctuaire habité par le vrai Dieu est incompatible avec le rejet du Messie, dont il ne faisait que préfigurer et préparer l'avènement.

S'il en est ainsi, le sens de tout le passage doit être le suivant : jusqu'ici j'ai cherché à vous rassembler autour de moi (comme le temple rassemblait vos pères) en multipliant parmi vous les témoignages de ma puissance et de mon amour, mais parce que vous les avez repoussés, votre sanctuaire sera vide de Dieu et désormais je ne vous accorderai à nouveau mes faveurs que lorsque vous consentirez à me reconnaître pour le Messie. Compris de la sorte, notre texte est la plus belle parole d'adieu de Jésus à ses compatriotes endurcis ; elle rappelle nombre de passages prophétiques, où la sévérité à l'égard du peuple élu obstiné se tempère de la miséricorde la plus touchante, par ex. ceux-ci de Jérémie : « Du septentrion le malheur se répandra sur tous les habitants du pays... Reviens, infidèle Israël, je ne veux pas vous montrer un visage sévère, car je suis miséricordieux, et je ne garde pas ma colère à jamais » (I, 14 ; III, 12), (12).

On peut rapprocher la présente prédiction de cet autre oracle rapporté par saint Luc (XXI, 24) : « Jérusalem sera foulée aux pieds par les Gentils, jusqu'à ce que les temps des Gentils soient arrivés à leur terme ». La comparaison de ces deux prophéties montre que la conversion de l'ensemble de la nation juive ne doit avoir lieu qu'après celle du monde païen, ce qui coïncide avec l'enseignement de saint Paul. Le texte de Luc, XXI, 24, avec le terme πληρωθῶσιν, semblerait même donner tort aux auteurs modernes qui,

(11) Cfr E. Stauffer, *Die Theologie*, p. 73 sq.
(12) Cfr K. Weiss, *Exegetisches zur Irrtumslosigkeit*, p. 216.

contrairement à la tradition, renoncent à voir dans le retour au Christ du peuple de Dieu un prélude du jugement dernier et situent ce retour dans la trame même de l'histoire. Il faut d'ailleurs avouer que nous sommes ici dans un domaine particulièrement obscur ([13]).

Que la conversion d'Israël soit décrite comme une venue triomphale du Messie vers les Juifs, il n'y a là rien qui doive étonner ; elle doit marquer en effet l'instauration de son règne sur eux. Pareillement, dans Marc, XIII et par., l'expansion de l'Église, contrepartie de la ruine du temple, est symbolisée par l'apparition glorieuse du Fils de l'homme sur les nuées. Dans un cas comme dans l'autre, ce serait trahir la pensée du Sauveur que de s'arrêter à la matérialité des termes. Dans un cas comme dans l'autre aussi se trouve souligné l'aspect communautaire et théocentrique de la doctrine chrétienne du salut : avant d'atteindre les individus, le plan divin s'adresse à des collectivités, et son but premier est la constitution d'une communauté d'adorateurs de Dieu et du Christ, communauté créée du reste non pas d'abord par l'effort des hommes, mais par la réponse libre à un appel gratuit de Jésus qui « rassemble » son Église.

On ne peut s'empêcher de relever le rapport frappant qui existe entre la prédiction de Mt., XXIII, 39 et l'entrée solennelle de Jésus à Jérusalem (Mc, XI, 1-10 et par.). Ce parallélisme ne saurait être fortuit, surtout si l'on observe que le caractère sacré ([14]) et la portée messianique de la scène des Rameaux sont fortement soulignés par les quatre Évangiles, et qu'alors ce ne sont plus seulement quelques individus isolés, mais Jérusalem entière qui se porte au-devant de son Roi et lui fait escorte. Certes, bien qu'il réalisât l'un des textes messianiques les plus incontestables (Zach., IX, 9), ce triomphe fut en soi modeste, et l'on a exagéré en parlant de la dignité de l'âne au regard des Orientaux ; les rabbins étaient au contraire assez embarrassés pour expliquer comment le Messie pourrait se contenter de l'humble monture prévue par Zacharie ([15]).

---

(13) En faveur de l'opinion traditionnelle, on peut lire les considérations exégético-théologiques du P. Fessard, *Théologie et Histoire, à propos du temps de la conversion d'Israël,* dans *Dieu vivant,* n° 8, p. 39-65.

(14) On remarquera le trait de Mc, XI, 2 : un âne « sur lequel aucun homme n'est encore monté », c'est-à-dire qui n'a pas été profané et « est plus apte à être employé dans les sacra » (Lagrange). Cfr *Num.,* XIX, 22 ; *Deut.,* XXI, 3 ; *I Sam.,* VI, 7 ; Lc, XXIII, 53.

(15) Cfr Lagrange, *Evangile selon saint Marc*[6], p. 292. Cependant H. Gressmann fait remarquer que c'est seulement à partir de Salomon que les chevaux furent introduits en grand nombre en Israël, d'où les descriptions eschatologiques de Jér., XVII, 25 et XXII, 4 ; auparavant et jusqu'à l'époque royale (*Jud.,* X, 4 ; XII, 14 ; *II Sam.,* XIX, 27), l'âne est une monture princière. Gressmann croit que Zach., IX, 9 dépend du vieil oracle de *Gen.,* XLIX, 8-12, où l'on retrouve le même parallélisme entre « âne » et « poulain de l'ânesse » et où le Messie « attache à la vigne son âne, au cep le poulain de son ânesse ». *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie,* Goettingue, 1905, p. 287. Quoi qu'il en soit, l'oracle de Zacharie se rattache à la longue

La simplicité de l'équipage, le choix même d'une prophétie qui excluait formellement toute perspective de guerre (cfr Zach., XII, 9) écartaient donc à l'avance toute idée d'instauration d'un royaume temporel, et l'on ne doit pas oublier surtout que celui qui maintenant accepte et même provoque les ovations enthousiastes de la foule a déjà prédit plusieurs fois sa passion prochaine (Mc, IX, 11 ; X, 33-34, 38, 45), et qu'il ne vient dans la cité sainte que pour y mourir (Mc, X, 33). Il n'en reste pas moins vrai que ce triomphe, préparé et voulu par Jésus, devait être à ses yeux le symbole de ses victoires messianiques futures ; il figurait en particulier le jour où Israël, enfin revenu de son obstination, le reconnaîtrait comme le Messie promis aux pères, « Celui qui vient au nom du Seigneur ». C'est là l'explication la plus naturelle de la ressemblance des formules entre Mt., XXI, 9 et XXIII, 39.

Aussitôt après la scène des Rameaux, les synoptiques nous montrent le Christ entrant dans le temple ; le lendemain, selon une précision de Marc, il en chasse les vendeurs et (d'après Mt.) y guérit des malades. Nouvel indice des rapports mystérieux qui rattachent Jésus au sanctuaire ; il ne suffit pas de remarquer que, comme Messie, il en est le maître ; on dirait que leurs destinées respectives sont liées : le triomphe du Sauveur est suivi de la purification messianique du temple ; quelques jours plus tard, quand il expirera sur une croix comme un vulgaire malfaiteur, le voile du temple se déchirera : déjà dans Mt., XXIII, n'avait-il pas uni dans un même tableau la persécution des envoyés de Dieu, sa propre mort (XXIII, 32) et la désolation des lieux saints ?

Notons que nous avons en Mt., XXIII, 37-39 la preuve décisive que Jésus n'a pas confondu dans une même perspective ruine de Jérusalem et jugement général de l'humanité, puisque après la destruction de la cité sainte et du temple, à une date qui n'est pas précisée, l'ensemble du peuple choisi doit s'attacher au Christ.

*
* *

La réponse solennelle de Jésus aux sanhédrites, un des passages les plus importants des Évangiles, parle comme Mt., XXIII, 37-39 d'une vision métaphorique du retour triomphal du Christ glorieux. Cette réponse est rapportée avec des variantes par chacun des synoptiques : tous les trois mettent sur les lèvres de Jésus la prédiction de sa session à la droite de Dieu ; Matthieu (XXVI, 64) et Luc (XXII, 69) précisent que cette glorification doit avoir lieu inces-

---

attente d'un Messie davidique non guerrier, attente à laquelle Isaïe le premier avait donné une si merveilleuse expression. Cfr notre étude sur *Le messianisme d'Isaïe, Rech. Sc. Rel.*, 1949, p. 184 sq.

samment (ἀπ'ἄρτι : Mt. ; ἀπὸ τοῦ νῦν : Lc) ; Matthieu et Marc (XIV, 62) parlent en outre de la venue du Christ sur les nuées, mais Matthieu est le seul à affirmer qu'elle est très prochaine. En somme le texte du premier évangile est le plus complet, et, comme il est en même temps le plus difficile, il a des chances, ici encore, d'être *dans l'ensemble* le plus primitif. Le voici : « *Le grand prêtre dit à Jésus : Je t'adjure de par le Dieu vivant de nous dire si tu es le Christ, le Fils de Dieu. Jésus lui répondit : Tu l'as dit. Du reste, je vous le déclare, désormais vous verrez le Fils de l'homme assis à la droite de la Puissance et venant sur les nuées du ciel* » (XXVI, 53-64).

On a contesté l'authenticité de ces paroles et de toute la séance tenue en présence du Sanhédrin, imaginée de toutes pièces, dit-on, pour donner à Jésus l'occasion de proclamer sa dignité messianique ([16]). Pourtant cette déclaration porte en elle-même la marque de son authenticité ; M. Goguel affirme à son sujet ([17]) : « Elle ne peut avoir été fabriquée ni par les Juifs ni par les chrétiens. Les premiers se seraient bien gardés de mettre dans la bouche de Jésus une parole qui justifiait ce qu'affirmaient ses disciples. Ceux-ci, s'ils avaient voulu exprimer leur foi dans une déclaration attribuée à leur Maître, n'y auraient pas seulement affirmé leur attente de la Parousie, mais en même temps leur certitude de la résurrection qui en était la garantie. »

On prétend que la séance du Sanhédrin va à l'encontre du droit coutumier juif, lequel interdisait les séances judiciaires aboutissant à une condamnation à mort, ou encore qu'aucun témoin oculaire n'a pu donner le compte rendu de cette réunion qui n'était pas publique. Mais, pour commencer par cette dernière objection, est-il tellement difficile de supposer que des disciples du Christ ont cherché et sont parvenus à se renseigner auprès de l'un ou l'autre des membres du Sanhédrin sur des événements qui étaient pour eux de première importance ? Quant à l'objection juridique, elle perd toute sa force si l'on admet avec Goguel et Dodd ([18]) qu'il n'a pas dû s'agir de débats judiciaires réguliers, mais seulement d'une réunion non officielle et d'une instruction préalable destinée à préparer l'accusation qu'on devait porter devant le procurateur romain. Les autorités juives voulaient charger Jésus devant Pilate de prétentions à la royauté sur Israël ; elles devaient auparavant sonder ses intentions. On notera que l'interrogatoire et la condamnation du Christ par les sanhédrites, placées par

(16) Parmi les négateurs de l'authenticité, citons : H. Lietzmann, *Der Prozess Jesu,* dans les *Sitzungsber. d. Berliner Akademie, Philos. histor. Klasse,* 1931, p. 315 sq. ; Bultmann, *Die Geschichte,* p. 290 ; Dibelius, *Das historische Problem der Leidensgeschichte,* dans la *Zeitschr. Neut. Wissensch.,* 1931, p. 199 sq.

(17) *La vie de Jésus,* Paris, 1932, p. 543. Cfr du même auteur : *A propos du procès de Jésus,* dans la *Zeitschr. Neut. Wissensch.,* 1932, p. 298 sq.

(18) Goguel, *La vie de Jésus,* p. 495 ; Dodd, *The Parables,* p. 91, Rem. 1.

les deux premiers synoptiques au cours de la nuit, sont renvoyées au lendemain matin dans le troisième évangile ; avec Lagrange, on peut estimer cette chronologie plus plausible.

Au reste il est certain que la simple revendication du titre de Messie n'eût pu suffire à faire condamner le Sauveur par les Juifs, s'il ne s'était en même temps donné pour le Fils de Dieu proprement dit. Dans le troisième évangile, l'interrogation sur le caractère messianique (XXII, 67) et celle qui a trait à la filiation divine (v. 70) sont séparées, ce qui montre qu'elles ne sont pas équivalentes. L'adjuration du Grand Prêtre suppose « d'une part que Jésus poussait à se faire décerner cette appellation (de Fils de Dieu au sens strict), d'autre part qu'il ne la prenait pas fréquemment et en lui donnant sa portée pleine, sans quoi de nombreux témoins n'auraient pas eu de peine à le convaincre de blasphème » (19). Or ici, avec une clarté qui ne laisse rien à désirer, le Christ répond par l'affirmative ; et non seulement il ose se donner comme « le Fils d'homme » glorieux prédit par Daniel, mais encore il se représente assis sur un trône céleste à la droite de Dieu. De telles paroles, en un tel contexte, ne peuvent qu'exprimer l'égalité consubstantielle avec Dieu, et c'est pourquoi elles sont accueillies comme un horrible blasphème. Ainsi donc, loin d'être invraisemblable, la comparution de Jésus devant le Sanhédrin explique au mieux l'acharnement des Juifs à réclamer contre lui la peine capitale.

Il nous faut maintenant regarder de plus près l'affirmation du Sauveur. En raison même de sa forme apocalyptique, elle ne laisse pas d'être au premier abord assez déconcertante. On a voulu atténuer sa force en rattachant la locution adverbiale ἀπ'ἄρτι au verbe λέγω : « je vous le dis dès maintenant » (traduction de Blass), ou encore en supposant qu'il fallait lui donner la signification adoucie de « bientôt » (Mc Neile). Mais le texte parallèle de Luc montre que cette détermination temporelle est à prendre au sens strict (désormais), et qu'elle s'applique à la glorification du Christ, présentée par conséquent comme imminente. Or les évangélistes savaient aussi bien que nous, et pour cause, que la fin du monde ne devait pas être la suite immédiate de la passion de Jésus. C'est donc que l'exaltation ici visée ne saurait s'identifier avec la Parousie finale. Si assez souvent on a cru le contraire, c'est qu'on a cherché à expliquer la venue sur les nuées de Mt., XXVI, 64 d'après celle qui est mentionnée en Mt., XXIV, 30, sans même se demander si cette dernière scène ne pourrait pas être autre chose qu'une description du jugement général du monde ; nous croyons qu'en réalité elle a une signification tout autre, et que loin d'être le texte clair pouvant servir à interpréter celui de

(19) J. Bonsirven, *Les enseignements de Jésus*, p. 404.

XXVI, 64, elle a besoin d'être expliquée par lui ([20]). Très artificielle est la position de certains auteurs ([21]) qui voudraient rapporter au temps présent la session à la droite de Dieu et au jugement de la fin des temps la venue du Christ sur les nuées : comme si l'adverbe « désormais » ne s'appliquait pas aux deux parties de la proclamation du Sauveur. Pareillement inadmissible est le sentiment de Zahn ([22]), qui croit que la phrase est mal construite et que ἀπ'ἄρτι doit être rapproché de καθήμενον : Vous verrez comment le Fils de l'homme est assis dès maintenant à la droite de Dieu. Cette transformation arbitraire du texte n'a même pas l'avantage d'aboutir à un sens satisfaisant.

Jésus a donc déclaré tout simplement que les Sanhédrites *le verraient désormais* assis à la droite de la Toute-Puissance et revenant sur les nuées du ciel. Quelle est la portée exacte de cette prédiction ? Dans l'Écriture, être assis ou s'asseoir à la droite de quelqu'un marque un honneur et un privilège (*I Reg.*, II, 19 ; *Ps.*, XLV, 10 ; Mt., XXI, 21 sq.) ; dans les peintures égyptiennes, le roi est souvent représenté assis à la droite de la divinité. En employant cette formule, Jésus se réfère au psaume CX, v. 1, où l'on déclare du Messie, et originairement de David, selon M. Podechard ([23]), qu'il doit s'asseoir à la droite de Jahweh, c'est-à-dire qu'il participera à sa royauté sur l'univers. Quant à la venue sur les nuées, elle sert souvent à exprimer dans l'A.T. les grandes manifestations de la puissance divine (*Ex.*, XIII, 21 ; XXXIII, 9 ; *Num.*, XIV, 14 ; *Lév.*, XVI, 2 ; *I Chron.*, XIII, 6 ; Isaïe, XIX, 1 ; *Ps.*, CIV, 3...). Dans Dan., VII, 13, que cite ici le Christ, l'apparition d'un « fils d'homme » mysté-

(20) Le texte de *Act.*, I, 11 n'est pas une difficulté insurmontable ; là il est dit que le Christ monté au ciel doit revenir de la même manière. On en a conclu (par ex. Cullmann, *Christus und die Zeit*, p. 132) que, lors de la Parousie suprême, il reviendra dans une nuée, puisqu'il a été enlevé dans une nuée. Cette conclusion ne s'impose pas ; il n'est pas prouvé que « de la même manière » s'applique à la nuée. D'ailleurs il n'est pas davantage démontré que toujours dans l'Écriture la venue du Christ sur les nuées désigne la Parousie finale. Allo pense que *Apoc.*, I, 7 : « Le voici qui vient sur les nuées... » peut se référer à « tous les actes de la royauté du Christ à travers les temps messianiques » (*L'Apocalypse*, Paris, 1933, p. 61). Dans *Act.*, I, 11, les paroles de consolation adressées par les deux anges aux Apôtres peuvent très bien signifier, en relation avec la question posée par eux au v. 6, une venue symbolique du Christ sous forme d'expansion de son règne sur la terre. Ici encore on songe plus spécialement au triomphe de l'Église contemplé comme contrepartie du jugement de Jérusalem.

(21) Citons entre autres Knabenbauer, *Evangelium sec. s. Matthaeum*, II, p. 481 ; Nösgen, *Die Evangelien nach Matthäus, Markus und Lukas*, Munich, 1897, p. 194 ; Cullmann, *Christus und die Zeit*, p. 131.

(22) *Das Evangelium des Matthäus*, Leipzig, 1905, p. 697.

(23) M. Podechard vient de défendre cette thèse dans *Etudes de critique et d'histoire religieuses*, vol. 2, Lyon, 1948, p. 7-24. David ayant opéré le transfert de l'arche en Sion, un prophète, parlant au nom de Jahweh, a pu lui dire : « assieds-toi à ma droite », car le palais et la cité de David étaient au sud (à la droite) de l'aire d'Areuna. Il est clair par contre que, dans la pensée de Jésus, la session à la droite de Dieu se situe au ciel, et non sur la terre.

rieux sur les nuées du ciel symbolise l'instauration du règne de Dieu sur le monde. Ainsi donc ces deux données : session à la droite de la Puissance et venue sur les nuées s'éclairent et se complètent mutuellement : la première signifie l'accession au gouvernement divin du monde et la seconde l'exercice de ce gouvernement, autrement dit l'établissement du Règne de Dieu. La vision qu'auront les sanhédrites de ces prérogatives conférées à Jésus ne peut pas s'entendre d'une vision matérielle, mais seulement d'une expérience et d'une conclusion tirée des événements ([24]). La promesse du Sauveur était d'autant plus émouvante qu'il la faisait au moment où il était l'esclave des hommes et où il allait être mis à mort : synthèse vivante du Serviteur souffrant d'Isaïe et du Fils de l'homme triomphateur de Daniel, Jésus relie lui-même de manière indissoluble le mystère de sa mort au mystère de sa glorification ([25]).

Comme le souligne K. Weiss ([26]), la réalisation de cet oracle ne se fit pas attendre ; elle commença le jour même où il fut prononcé. Les prodiges qui accompagnèrent la mort de Jésus : les ténèbres, le tremblement de terre, les rochers qui se fendirent, les tombeaux qui s'ouvrirent n'étaient-ils pas déjà de nature à faire naître chez leurs témoins la conviction que les prétentions de Jésus à la filiation divine étaient justifiées ? « Vraiment cet homme était le Fils de Dieu » s'écriera le centurion (Mt., XXVII, 54 ; Mc, XIV, 39). Rapidement se succédèrent ensuite la résurrection, la Pentecôte et les merveilles de l'Eglise primitive à Jérusalem, l'expansion extraordinaire de la nouvelle religion : autant de faits susceptibles d'être connus par les sanhédrites plus ou moins directement, et bien capables certes d'éveiller chez eux la certitude que ce Jésus condamné par eux était réellement le Messie et que du haut du ciel il dirigeait en souverain l'histoire du monde. Si, à la suite de plusieurs exégètes modernes, on regarde comme l'essentiel du mystère de l'Ascension, non pas la scène symbolique du début des Actes des Apôtres, mais *l'exaltation céleste du Christ inséparable du fait de sa résurrection,* on comprend beaucoup mieux encore l'affirmation de Jésus aux san-

---

(24) Cfr ce qui a été dit plus haut touchant le sens de « voir » en Mt., XVI, 28 ; XXIII, 39 et parall. Il vaut la peine de citer ici Joan., VIII, 28 : « Lorsque vous aurez élevé le Fils de l'homme, alors vous connaîtrez qui je suis. »

(25) Ce lien se trouve marqué par Dieu même dès le début de la vie publique de Jésus, s'il est vrai que la théophanie du baptême, qui affirme la filiation divine de Jésus, fait en même temps allusion au Serviteur souffrant d'Isaïe, l'élu de Jahweh, objet de ses complaisances, sur qui repose l'Esprit divin (cfr Isaïe, XLII, 1 avec Mt., III, 17 ; Joan., I, 32-33). Même lien indissoluble entre la croix et la gloire lors de la confession de Césarée (Mt., XVI, 13 sq.) et lors de la Transfiguration (Mt., XVII, 1 sq.), suivies l'une et l'autre de l'annonce de la Passion (Mt., XVI, 21-23 ; XVII, 12). Pendant la Transfiguration elle-même, au dire de saint Luc (IX, 31), le Christ s'entretenait avec Moïse et Elie « de sa mort qui devait s'accomplir dans Jérusalem ».

(26) *Exegetisches zur Irrtumslosigkeit,* p. 176.

hédrites, annonçant comme imminentes sa session à la droite du Père et la manifestation de sa toute-puissance ([27]).

Que ce soit en ce sens qu'il faille entendre la promesse faite par le Christ à ses juges de *voir désormais* le Fils de l'homme assis à la droite de Dieu et venant sur les nuées, c'est ce que montre le premier discours de saint Pierre rapporté par le livre des Actes : « Mes frères, qu'il me soit permis de vous le dire en toute franchise, le patriarche David est mort et enterré, et son sépulcre est encore aujourd'hui parmi nous. Comme il était prophète et qu'il savait que Dieu lui avait promis par serment de faire asseoir sur son trône un fils de son sang, c'est dans cette prévision qu'il a parlé de la résurrection du Christ, disant qu'il ne serait pas abandonné dans le Schéol et que sa chair ne verrait pas la corruption. C'est ce Jésus que Dieu a ressuscité, nous en sommes tous témoins. Et maintenant qu'il a été enlevé au ciel par la droite de Dieu et qu'il a reçu du Père le Saint-Esprit objet de sa promesse, *il est l'auteur de ces effusions que vous êtes en train de voir et d'entendre.* Que ce ne soit pas David qui est monté au ciel, il le dit en personne : Le Seigneur a dit à mon Seigneur : Assieds-toi à ma droite, jusqu'à ce que je fasse de tes ennemis l'escabeau de tes pieds. *Que toute la maison d'Israël le sache donc avec certitude : Dieu a fait Seigneur et Christ ce Jésus que vous autres avez crucifié* » (*Act.*, II, 29-36). Ces dernières paroles font songer à *Rom.*, I, 3, où saint Paul déclare que, par sa résurrection, Jésus a été « constitué Fils de Dieu revêtu de puissance ». On peut encore alléguer ici la réponse énigmatique du Christ ressuscité à Marie-Magdeleine (Joan., XX, 17) : elle ne doit pas le toucher tant qu'il n'est pas définitivement glorifié, mais sans plus tarder il remonte vers son Père, et alors, comme les autres disciples, elle pourra *toucher* son Sauveur, c'est-à-dire expérimenter l'action vivifiante de son corps tout spiritualisé.

---

(27) S'inspirant de W. Michaelis, le P. Braun (*Jésus, Histoire et Critique*, Paris, 1948) rapproche Résurrection et Ascension plus étroitement qu'on ne le fait d'ordinaire : *Jésus serait retourné vers son Père dès sa Résurrection*, comme le suggèrent nombre de textes du quatrième évangile (XIII, 1-31 ; XIV, 2-6 ; XVI, 9-17, 28) ; d'autre part le message confié à Marie de Magdala (Joan., XX, 17) montrerait que les apparitions ne furent que des manifestations du Christ venant d'en haut dans son état glorieux ; son Ascension au bout de quarante jours ne signifierait plus dès lors que sa définitive disparition. Dans le même sens le P. Benoit (*L'Ascension, Rev. Bibl.*, 1949, pp. 161-203) distingue deux choses : 1° un fait capital : l'accession invisible et transcendante du Christ ressuscité au monde divin : cette glorification, qui fait du Christ le point de départ du renouveau cosmique et eschatologique, est unanimement et avec insistance attestée par la Tradition, surtout saint Paul et saint Jean, comme une vérité théologique de la plus haute importance, et rattachée étroitement au matin de Pâques ; 2° le départ visible du Christ sur le mont des Oliviers, manifestation accidentelle, peu soulignée par la Tradition (finale de Mc inspirée de Luc ; Lc, XXIV, 50-51 ; *Act.*, I, 1-12), mettant un terme à des apparitions sensibles, dont le but était de convaincre les disciples de la nouvelle existence du Christ.

En somme la proclamation devant le Sanhédrin revient à dire que le grand signe du caractère messianique et de la filiation divine de Jésus sera désormais, avec sa résurrection et liée à elle, son action toute-puissante dans la communauté fondée par lui. « L'idée du Messie, écrit M. Goguel, a pour corollaire direct, sinon celle d'Église, du moins celle de peuple de Dieu, de communauté messianique, car *la notion de Messie serait proprement vide de sens s'il n'y avait personne sur qui le Messie pût régner* » (*L'Eglise primitive*, Paris, 1947, p. 20). Le paradoxe de l'existence de Jésus, souligné par Mt., XXVI, 64 ; Joan., XX, 17 ; XIV, 28..., c'est qu'il est plus réellement et efficacement présent dans son Église qu'il ne l'était auprès des apôtres au cours de sa vie terrestre. Cullmann a donc raison d'écrire que l'Église, prolongement du mystère de l'Incarnation, est le centre terrestre d'où *devient visible* la souveraineté du Christ, le lieu où « l'Esprit du Christ », élément des « derniers jours », agit comme « arrhes » et comme « prémisses » et opère des miracles qui, comme ceux de Jésus vivant sur la terre, sont des signes de la fin, autant de prodromes du triomphe définitif du Bien sur le Mal (cfr citation par saint Pierre de Joël dans *Act.*, II, 14-21) ([28]). Le même Cullmann fait encore remarquer qu'aux yeux de la communauté chrétienne primitive, la période intermédiaire entre la Résurrection et la Parousie est essentiellement celle où le Christ « est assis à la droite de Dieu », ce qui explique la fréquence extraordinaire de cette formule dans le Nouveau Testament (*Rom.*, VIII, 34 ; *I Cor.*, XV, 25 ; *Col.*, III, 1 ; *Eph.*, I, 20 ; *Hébr.*, I, 3 ; VIII, 1 ; X, 13 ; *I Petr.*, III, 12 ; *Act.*, II, 34 ; V, 31 ; VII, 55 ; *Apoc.*, III, 21). C'est encore l'époque où le Christ est Seigneur, d'où l'importance soulignée par *Rom.*, X, 9, de l'expression Kyrios Christos qui a exactement le même sens que la déclaration : le Christ est assis à la droite de Dieu (cfr surtout *Phil.*, II, 5-11). Dans l'un et l'autre cas, il s'agit d'une affirmation de la souveraineté du Christ en relation étroite avec l'instauration progressive parmi les hommes de ce que la parabole de l'ivraie (Mt., XIII, 41) appelle le « Royaume du Fils ».

Pour qui se souvient de l'insistance de l'Écriture à affirmer que le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob nous parle par l'histoire et n'en est jamais absent, la réponse de Jésus aux sanhédrites paraît lourde d'une profonde signification : elle annonce qu'à partir du Vendredi saint et du matin de Pâques l'histoire doit être remplie de la présence et de l'action du Christ, souverain Seigneur de toutes choses.

On a reproché à l'interrogatoire de Jésus devant le Sanhédrin d'être incohérent et de manquer d'unité. Dibelius écrit à ce sujet ([29]) : des témoins commencent par invoquer un chef d'accusation, les me-

(28) *Christus und die Zeit*, p. 136.
(29) *Die Formgeschichte*, p. 192-193.

naces blasphématoires contre le temple, mais aussitôt après, artificiellement, on présente ces menaces comme insuffisantes (Mc, XIV, 59), parce qu'on veut mettre en relief un autre motif de condamnation : la revendication messianique. Sous prétexte qu'une telle prétention ne pouvait amener la peine de mort ([30]), Wellhausen la supprime tout simplement, c'est-à-dire qu'il retranche du récit de Marc les versets 61[b] et 62 et rattache directement le verset 63 à 61[a] la parole impie sur le sanctuaire ([31]). Bultmann est d'un avis tout contraire : selon son radicalisme habituel, il voit dans le récit entier une création de la communauté ; et, comme le principal point litigieux entre la première communauté chrétienne et le judaïsme portait sur la dignité messianique de Jésus, il propose de tenir la deuxième accusation (v.v. 60-62) pour primitive et de retrancher au contraire les versets 57-59 qui concernent le temple ([32]). A l'encontre de ces dissections critiques, R. Reitzenstein ([33]) a imaginé de la séance du Sanhédrin une conception toute nouvelle, qui en souligne l'unité. A ses yeux, la prédiction de la ruine du sanctuaire et la prétention messianique ne sont pas des doublets, mais une accusation unique, qu'il interprète d'après les données d'une apocalypse mandéenne sur l'*Urmensch* : selon ces données, c'est l'Homme céleste qui lors de son apparition doit détruire le temple. Dans sa réponse au Grand Prêtre, Jésus reconnaîtrait en termes voilés qu'il adhère à cette croyance, et ce serait là la cause de sa condamnation.

Même des critiques très avancés ont accueilli avec scepticisme les rapprochements de Reitzenstein, ce qui dispense de s'y arrêter. Ils renferment pourtant une suggestion intéressante, à savoir que les deux chefs d'accusation, loin d'être hétérogènes, pourraient n'en former qu'un seul. Pour comprendre qu'il en soit ainsi, il ne faut pas partir des propos prêtés au Christ par les faux témoins, propos qui sont évidemment falsifiés ; il faut se référer au chapitre II du quatrième évangile (v.v. 18-22), qui rapporte la déclaration authentique de Jésus. D'après ces paroles, expliquées comme l'a fait le P. Dubar-

---

(30) Cette remarque est juste, mais précisément nous avons dit plus haut que l'adjuration du Grand Prêtre et la réponse du Sauveur ont pour objet la possession par Jésus de la filiation divine au sens strict, prérogative inouïe qui paraissait aller à l'encontre du monothéisme, dogme fondamental du judaïsme. Certes l'Ancien Testament offrait des antécédents remarquables, en particulier le titre de « Dieu Fort » donné au Messie dans Isaïe, IX, 5 et les développements de *Prov.*, I-IX sur la Sagesse divine, pourvoyeuse de biens messianiques, lesquels dépassent de beaucoup la simple personnification poétique, comme vient encore de le reconnaître H. Ringgren, *Word and Wisdom*, Lund, 1947, p. 98 sq., 104 sq. Il faut aussi citer le « fils d'homme » céleste de Daniel. Mais ces précieux pressentiments n'avaient pas été retenus par les rabbins. Cfr J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien*, I, p. 365 sq.

(31) *Das Evangelium Marci*, Berlin, 1903, in h.l.

(32) *Die Geschichte*, p. 291.

(33) *Das mandäische Buch des Herrn der Grösse und die Evangelienüberlieferung*, 1919, p. 67-70.

le ([34]), Jésus s'affirme le Messie en se donnant comme le sanctuaire eschatologique qui doit être substitué à l'ancien. Ainsi donc la prétention d'être le Sauveur promis et celle d'être un jour le nouveau temple prédit par les prophètes se confondent, et la glorification du Messie équivaut à l'édification d'une demeure sainte « non faite de main d'homme » ([35]). Inversement on a vu que selon Mt., XXIII, 37-39, le rejet du Messie par les Juifs doit entraîner la ruine du sanctuaire matériel de Jérusalem : comme si ces deux réalités, Messie et temple, étaient liées indissolublement. Aussi n'est-ce point un hasard si, au moment précis de la mort du Sauveur, le voile du temple se déchire depuis le haut jusqu'en bas : Dibelius, qui souligne l'importance d'un tel prodige, pense que c'est là comme une proclamation de la gravité de l'heure, décisive dans les destinées du monde ([36]). Il paraît plus juste de dire que les Juifs, en mettant à mort Jésus, ont eux-mêmes marqué pour la destruction leur sanctuaire, symbole du Sauveur de la fin des temps. La prophétie indirecte de Joan., II, 19 : « Détruisez ce temple... » trouve ainsi en Mc, XV, 38 un commencement de réalisation. On peut ajouter, avec le même Dibelius, que le centurion qui alors se convertit symbolise, en face du judaïsme incrédule, l'entrée des païens dans l'Eglise.

Nous avons démontré ailleurs ([37]) le rattachement de ces données à toute une théologie prophétique sur le temple et souligné quelles précieuses lumières elles apportent dans l'explication du grand discours eschatologique de Jésus (Mc, XIII et par.). En effet ce discours n'a pas pour objet, croyons-nous, la fin du monde proprement dite ; il n'annonce que la fin du « temps des Juifs » et la substitution au sanctuaire matériel de Jérusalem, où la Gloire divine demeurait dans la nuée du Saint des Saints, d'un temple « non fait de main d'homme » : le Fils de l'homme glorieux paraissant sur les nuées, qui devient ainsi le centre de rassemblement d'une nouvelle communauté coextensive au monde entier ([38]). On n'a peut-être pas

---

(34) *Le signe du temple,* dans la *Rev. Bibl.,* 1939, p. 21-44. Dans son ouvrage *Urchristentum und Gottesdienst,* Bâle, 1944, O. Cullmann souligne, contre Bultmann (*Das Evangelium des Johannes,* 1941), la signification cultuelle du quatrième évangile. Il y a sans doute des exagérations dans cette thèse : par exemple dans le récit sur le témoignage du Baptiste, l'accent est moins sur la relation du baptême de Jean à la personne du Christ que sur la personne même du Christ, devant laquelle s'efface celle du précurseur (cfr la mise au point de W. Michaelis, *Die Sakramente im Johannesevangelium,* Berne, 1946). Cullmann n'en a pas moins mis en relief des idées justes : par exemple la scène des vendeurs chassés du temple signifie bien que le lieu du culte sera désormais la personne même du Sauveur (p. 46).

(35) On peut se rappeler ici ce qui a été dit plus haut touchant le sens symbolique de la transfiguration.

(36) *Die Formgeschichte,* p. 196.

(37) *Revue Biblique,* oct. 1948 : *Le discours de Jésus sur la ruine du temple d'après Marc XIII et Luc XXI,* 5-36.

(38) L'opposition entre le temple de Jérusalem et celui de la nouvelle alliance, qui n'est autre que le Christ, fait songer à l'opposition équivalente, établie

assez remarqué que, selon *II Macch.*, II, 7-8, le « rassemblement » de la communauté messianique doit être accompagné de la réapparition de la Gloire du Seigneur et de la nuée « comme elle apparut au temps de Moïse, et lorsque Salomon fit une prière pour que le temple fût glorieusement sanctifié ».

*
* *

Nous voudrions parler en terminant d'un texte eschatologique qui se rattache à la vie du Christ ressuscité. On le trouve en ce chapitre XXI du quatrième évangile dont l'authenticité est discutée : alors que certains le tiennent encore pour primitif, la plupart des exégètes y voient un appendice ajouté après coup, soit par l'évangéliste lui-même (Westcott, Plummer, Lagrange), soit par un éditeur postérieur qui a imité le style de l'auteur original (Loisy) ([39]).

Il n'est pas nécessaire ici de prendre parti dans cette controverse. On fera seulement remarquer, à la suite de E. Hoskyns ([40]), qu'un évangile peut difficilement se terminer sur de simples apparitions du Christ ressuscité à ses disciples. Il faut qu'il donne confiance en l'avenir de l'œuvre du Maître, et pour cela qu'il nous montre ses apôtres entreprenant sur son ordre l'évangélisation du monde. Tel est le sens de la finale actuelle de Marc (XVI, 20), qui, il est vrai, peut n'être pas la finale originale (même si elle est de la main de l'évangéliste) ; et pareillement de la finale de Matthieu (XXVIII, 18-20). Quant au troisième évangile, il a pour complément naturel

---

par l'Epître aux Hébreux, entre le sacerdoce de l'ancienne alliance et le Christ, grand prêtre de la nouvelle alliance. Certains traits sont particulièrement à remarquer : 1°) Jésus est devenu prêtre glorieux de la nouvelle alliance lors de sa Résurrection et de sa glorification, quand « il s'est assis à la droite du trône de la Majesté dans les cieux, à titre de ministre du sanctuaire et du vrai tabernacle, qui a été dressé par le Seigneur, et non par un homme » (VIII, 1-2). Le rapprochement avec Mc, XIV, 58-62 s'impose à l'esprit : on accuse Jésus d'avoir voulu remplacer le temple de Jérusalem par un sanctuaire « non fait de main d'homme », et il annonce qu'il viendra sur les nuées, qu'il sera assis à la droite de la Puissance. Si Jésus s'offrant en sacrifice sur la croix a rempli alors une fonction véritablement sacerdotale, on notera que, d'après l'Epître aux Hébreux, c'est seulement lors de sa glorification auprès de son Père que le Christ est constitué dans sa dignité de Souverain Prêtre : tant il est vrai que le mystère de notre Rédemption ne s'achève pas au Calvaire, mais à l'Ascension comprise telle que nous l'avons définie plus haut : *Hébr.*, V, 5-10 ; 2°) selon *Hébr.*, IX, 24 (cfr IX, 11), Jésus n'est pas entré dans un sanctuaire « fait de main d'homme » (χειροποίητος), mais dans le ciel même. Or cet adjectif χειροποίητος se rencontre déjà avec son contraire ἀχειροποίητος en Marc, XIV, 58. On peut se demander si l'auteur de l'Epître aux Hébreux ne fait pas écho aux paroles mêmes du Sauveur dans sa conception d'un temple « non fait de main d'homme ».

(39) Cfr en ce sens l'article du P. Boismard, dans la *Rev. Bibl.*, 1947, p. 473-501.

(40) *The Fourth Gospel*, Londres, 1947, p. 550.

le livre des Actes. L'évangile de Jean suggère les mêmes perspectives d'avenir, si réconfortantes pour la foi, au moyen de deux scènes symboliques : celle de la pêche miraculeuse qui figure la fécondité de l'apostolat chrétien (XXI, 1-14), et celle où le Christ, provoquant de la part de S. Pierre une triple protestation d'amour, lui confie la garde de tout le troupeau (XXI, 15-17).

C'est à ce dernier épisode que se rattache la prophétie sur les destinées différentes de Pierre et de Jean, qu'il faut maintenant expliquer. Jésus déclare à Pierre : « En vérité, en vérité, je te le dis, quand tu étais jeune, tu te ceignais toi-même et tu allais où tu voulais. Quand tu seras vieux, tu étendras les mains pour qu'un autre te ceigne et te mène où tu ne voudras pas » (XXI, 18). L'évangéliste ajoute que, par ces mots, le Christ voulait indiquer au chef des apôtres « le genre de mort par lequel il devait glorifier Dieu ». Surtout si l'on tient compte du fait que la même expression (σημαίνων ποίῳ θανάτῳ..) se rencontre déjà en XII, 33 et XVIII, 32 pour commenter les prédictions de la passion du Sauveur, il est évident que Pierre, pasteur suprême du troupeau en qualité de représentant du Christ glorifié, doit partager jusqu'au bout le sort de son Maître et être comme lui crucifié : c'est là sa vocation. Mais quelle est celle de son ami, Jean ? Il est assez naturel que Pierre s'en enquière, par sympathie ou peut-être par simple curiosité (cfr XIII, 6 sq., 24 ; XVIII, 15) : « Seigneur, et celui-ci ? » — Jésus cependant juge cette curiosité indiscrète, car il répond : « *Si je veux qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne, que t'importe ? Toi, suis-moi* ». Depuis lors, ajoute l'auteur sacré, le bruit courut parmi les frères que ce disciple ne mourrait pas. Or Jésus n'avait point dit qu'il ne mourrait pas, mais seulement : « Si je veux qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne, que t'importe ? » (XXI, 21-23).

Cette dernière prédiction reste aussi énigmatique pour nous qu'elle l'était pour la première communauté chrétienne. On doit convenir avec Bernard (41) que situer le retour du Christ mentionné ici au temps de la mort du disciple bien-aimé, comme le fait par ex. le P. Bonsirven (42), a trop l'air d'un expédient désespéré, qui d'ailleurs aboutit à un truisme : il est trop évident que tout homme doit demeurer ici-bas jusqu'à l'heure de sa mort. La plupart des commentateurs songent à la Parousie suprême. Pour supprimer toute difficulté, on fait remarquer que ἐάν marque une hypothèse de réalisation incertaine et est beaucoup plus dubitatif que εἰ (si je voulais...). On en conclut que la réponse est une fin de non-recevoir, qui ne saurait rien nous apprendre. Cette solution cependant fait difficulté : les disciples ont pu se tromper dans l'interprétation des paroles de leur

(41) *The Gospel according to St John*, Edinburgh, 1942, II, p. 711.
(42) *Les enseignements de Jésus-Christ*, p. 342.

Maître, mais du moins étaient-ils convaincus que celles-ci étaient une prophétie voilée du sort de Jean, et c'est encore cette impression que nous recueillons aujourd'hui quand nous lisons le texte en toute simplicité ; ce qu'on dit en sens contraire paraît inspiré par des soucis apologétiques, Jésus n'ayant pu laisser entendre sans se tromper que Jean verrait son dernier avènement.

L'évangéliste lui-même, avec ses quelques mots de commentaire, nous met sur la voie de la vraie solution : il précise que le Sauveur n'avait pas voulu promettre au fils de Zébédée l'exemption de la mort. Qu'est-ce à dire, sinon qu'il ne lui avait pas promis d'être témoin de sa Parousie finale, car tous les chrétiens savaient alors que, selon l'enseignement formel de l'Apôtre, les hommes vivant à l'époque du jugement dernier doivent être transformés sans passer par la mort (*I Cor.*, XV, 51 ; *I Thess.*, IV, 15 sq.) ? Quand on a reconnu la place considérable tenue dans la pensée de Jésus par la ruine de Jérusalem et du temple, il n'est pas difficile de trouver un triomphe eschatologique du Christ qui réponde aux conditions marquées ici : la destruction de la cité sainte est en effet présentée comme un jugement solennel, une venue triomphale du Fils de l'homme et du Règne de Dieu, mais elle n'est que la fin du « temps des Juifs », et non la fin du monde proprement dite ; que Jean doive en être le témoin ne signifie donc pas qu'il échappera à la mort. Effectivement, tandis que Pierre fut martyrisé quelques années avant l'an 70, sous la persécution de Néron, l'auteur du quatrième évangile a assisté à la catastrophe juive et n'a même composé ses ouvrages qu'assez longtemps après, vers la fin du premier siècle. Le passage que nous étudions rappelle tout à fait Mt., XVI, 28 et par. : « Je vous le dis en vérité, il y en a quelques-uns ici présents qui ne connaîtront pas la mort qu'ils n'aient vu le Fils de l'homme venir avec son règne. »

En somme on trouve dans les Evangiles au moins quatre textes (Mt., X, 23 ; XVI, 28 et par. ; XXIV, 34 et par. ; Joan., XXI, 22) qui affirment clairement, sous des formes diverses, que le règne du Fils de l'homme sur le monde sera un fait accompli une quarantaine d'années plus tard (c'était là la durée d'une « génération » selon les calculs juifs). L'exégèse de ces passages eût été grandement facilitée, si on avait pris soin de les éclairer les uns par les autres ([43]).

Certains auteurs, comme par ex. Hoskyns ([44]), expliquent de manière purement symbolique la promesse de Jésus à Jean. On vient de voir au contraire qu'elle offre un sens historique parfaitement in-

(43) Dans l'office de saint Jean, la liturgie nous donne l'exemple de tels rapprochements : tandis que la troisième antienne des Laudes reproduit la parole du Sauveur sur la permanence de Jean, la quatrième antienne est empruntée à Mt., XVI, 28.

(44) *The Fourth Gospel*, p. 559.

telligible. Toutefois, comme le quatrième évangile est rempli de symboles, les événements prenant partout valeur de « signes », on peut bien supposer à cette parole du Sauveur une portée figurative cachée. Au pied de la croix en particulier, « le disciple que Jésus aimait » semble représenter la communauté des croyants que le Christ donne à sa mère comme enfants d'adoption. D'autre part la double perspective ouverte par Mt., XVI, 27-28 invite à regarder la venue du Fils de l'homme au temps de la ruine de Jérusalem comme un prélude du jugement général. Ce n'est point là pure construction de l'esprit ou fantaisie de l'imagination : parce que notre religion est une histoire du salut ordonnée selon un plan divin, chaque étape réalise ce que la précédente préparait et préfigure à son tour le stade suivant : c'est ainsi que, dans les récits évangéliques de la dernière Cène, la Pâque juive figure l'Eucharistie, qui à son tour annonce le ciel ([45]) ; de la même manière, aux yeux des auteurs du Nouveau Testament et de Jésus lui-même, les châtiments exemplaires infligés par Dieu dans l'A.T., en particulier la captivité de Babylone, sont autant d'images du jugement historique du peuple juif ([46]), châtiment qui à son tour anticipe et symbolise le jugement final de l'univers.

Dans ces conditions, Joan., XXI, 18-23 peut vouloir dire que le Corps mystique du Christ, même persécuté dans la personne de ses chefs, comme Pierre, ne saurait périr ; il demeurera jusqu'au dernier avènement du Christ, car, comme l'affirme la première Epître de S. Jean, « celui qui garde les commandements *demeure* en Dieu et Dieu en lui » (I Joan., III, 24) ([47]). Il ne faut pas oublier en effet que tout le chapitre XXI du quatrième évangile est consacré à l'Eglise : ici le Christ lui annonce à la fois de grandes souffrances (martyre de Pierre) et une stabilité inébranlable (permanence de Jean). C'est là une note optimiste, analogue à celle qui sert de conclusion à l'évangile de saint Matthieu : « Voici que je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde » (Mt., XXVIII, 20) ([48]).

Nous ne prétendons pas que cette explication symbolique s'impose.

---

(45) Cfr F. M. Braun, *Jésus, Histoire et Critique*, p. 145 sq. ; *Rech. Sc. Rel.*, 1946, p. 10-43 : Signification eschatologique du repas eucharistique.

(46) C'est ainsi que Jésus compare le jugement historique de Jérusalem successivement au déluge (Mt., XXIV, 37-39 ; Lc, XVII, 26-27), à la destruction de Sodome (Lc, XVII, 28-30), aux malheurs de Jérusalem du temps de la captivité (Mt., XXII, 7 ; cfr Lagrange, *in h.l.* ; Lc, XIX, 43 sq.), aux malheurs de la cité sainte à l'époque d'Antiochus Epiphane (Mt., XXIV, 15 sq.).

(47) On ne peut s'empêcher de remarquer avec Hoskyns que notre passage renferme le verbe μένειν, cher à saint Jean (jusqu'à 12 fois au c. XV), qui l'emploie ordinairement au sens mystique.

(48) Saint Augustin imagine une interprétation symbolique toute différente : Pierre, figure de la vie active, doit suivre Jésus dans les labeurs de la vie présente ; au contraire Jean symbolise la vie contemplative, vie de repos et cependant essentiellement tendue vers la possession totale et le retour glorieux de Jésus (*In Joan.*, tr. CXXIV, 4-5).

En tout cas nous avons en Joan., XXI, 22-23 la preuve que très tôt on a pris pour des prédictions du jugement universel des oracles de Jésus qui, au sens littéral, annonçaient seulement le châtiment du monde juif (49). Malheureusement, par la suite, on a trop souvent persévéré dans la même voie, ce qui a jeté les exégètes croyants en des embarras inextricables.

*
* *

Dans l'Ancien Testament, les auteurs sacrés parlent constamment de la *venue* de Dieu : Jahweh vient déjà dans la vie des patriarches ; il vient surtout au temps de l'Exode pour sauver les Hébreux et au Sinaï pour faire connaître ses volontés ; présent à l'histoire, qu'il dirige selon son plan à lui, il vient encore sous la forme d'événements historiques plus ordinaires, mais que la foi interprète comme autant d'affirmations de sa royauté sur le monde : c'est ainsi qu'il vient pour donner la victoire à David, pour châtier son peuple lors de la prise de Jérusalem par les Chaldéens et pour le délivrer lors de l'édit de Cyrus. En outre les prophètes ne cessent d'annoncer le grand triomphe eschatologique de Jahweh sous son double aspect de jugement vengeur et purificateur et de restauration messianique : parce que Dieu est venu dans le passé et qu'il a opéré des merveilles en faveur de son peuple (livres historiques de l'A.T.), on espère qu'il viendra de nouveau dans l'avenir (livres prophétiques), et l'on se représente cette grande intervention sur le modèle des expériences passées : retour des temps de David, retour des temps de Moïse et même retour du paradis sur la terre. Créateur et maître souverain de l'histoire, le Dieu unique, qui a présidé aux origines de l'humanité et à son développement, doit aussi présider à son aboutissement final. Si l'Ancien Testament est une « histoire sainte », c'est parce qu'il est l'histoire (ou l'annonce) de la venue de Jahweh (50).

Le Nouveau Testament ne parle pas autrement de la *venue* du Christ glorieux : parce qu'il est déjà venu, nous avons le ferme espoir qu'il reviendra. De plus quand on se souvient des précédents de l'Ancien Testament, on ne saurait s'étonner des multiples sens revêtus par le verbe « venir » dans les textes où les Evangiles parlent du triomphe de Jésus. Il faut noter toutefois qu'ici le regard n'est plus

---

(49) Au dire de saint Augustin (*In Joan.*, tr. CXXIV, 2), après la mort du disciple bien-aimé, on crut qu'il s'était seulement endormi, et on racontait que la terre qui le recouvrait s'élevait et s'abaissait au rythme de sa respiration.

(50) On peut lire à ce sujet G. Pidoux, *Le Dieu qui vient, Espérance d'Israël*, Neuchâtel et Paris, 1947. Beaucoup plus approfondie, mais dominée par ses théories mythologiques, est l'étude de H. Gressmann, *Der Messias*, Goettingue, 1929 ; cfr surtout pp. 149-164 : le retour du Paradis ; pp. 181-192 : le retour du temps de Moïse ; pp. 232-283 : le nouveau David.

tourné vers l'avenir de la même façon que sous l'ancienne alliance, pour la bonne raison qu'avec l'Incarnation du Christ, et plus encore avec sa Passion et sa Résurrection, l'établissement définitif du Règne de Dieu est déjà en principe chose acquise. Tandis que chez les prophètes la « fin des jours » qui donne son sens à l'histoire, ce qu'ils appellent encore le grand « tournant » des choses est toujours attendu, et que les libérations déjà accordées par Dieu (délivrance de la servitude d'Egypte, de la captivité de Babylone) n'en sont jamais que des ébauches fort imparfaites, à partir du matin de Pâques l'histoire de l'humanité a atteint son point culminant et est « achevée » en germe au sens qualitatif du mot : les puissances diaboliques ont été définitivement ébranlées, et la victoire du Bien sur le Mal est désormais assurée (51). Telle est la portée profonde de la déclaration solennelle du Christ aux sanhédrites (Mt., XXVI, 64 et par.), que nous avons étudiée plus haut et qui est véritablement la donnée fondamentale.

Selon les partisans de l'eschatologie conséquente, les premiers chrétiens, à l'exemple des Juifs et de Jésus lui-même, n'auraient d'abord vécu que dans l'espérance de la Parousie ; c'est seulement par la suite que, déçus dans leur attente, ils en seraient venus à réinterpréter la vie de leur Maître, et en particulier à découvrir dans la passion et la résurrection du Christ le tournant décisif de l'histoire du salut ; dès lors la Parousie suprême ne fut plus à leurs yeux que l'épanouissement d'une œuvre déjà accomplie. Dans son beau livre que nous avons plusieurs fois cité, *Christus und die Zeit,* Cullmann s'est élevé contre cette position, si contraire à l'ensemble du Nouveau Testament, et tout d'abord aux données des Evangiles synoptiques. En réalité Jésus a eu conscience d'être à la fois le Serviteur souffrant d'Isaïe et le « fils d'homme » glorieux de Daniel. Il donne à ses auditeurs le sentiment qu'ils vivent des heures d'une importance unique dans les annales de l'humanité : « Heureux les yeux qui voient ce que vous voyez ! Car, je vous le dis, nombre de prophètes et de rois ont désiré voir ce que vous voyez et ne l'ont pas vu, entendre ce que

(51) Cette observation permet de préciser ce qui a été dit au début de cette étude touchant la préparation dans l'A.T. de la conception évangélique du Règne, à la fois présent et futur. Nonobstant cette préparation, il subsiste une *différence fondamentale* entre les deux testaments : dans le premier, le Règne est avant tout une réalité de l'avenir ; dans le second, le Règne est avant tout en Jésus une réalité actuelle. Certes, dans le document sacerdotal du Pentateuque, on dirait que l'époque de Moïse est présentée comme l'époque par excellence des grandes révélations divines et comme un sommet de l'histoire d'Israël, sommet qui ne saurait être dépassé. Mais le tableau que trace l'auteur sacré de ces temps lointains est partiellement idéalisé : qu'on songe par ex. au récit épique du passage de la Mer Rouge (*Ex.*, XIV, 22-29), au grossissement évident dans la description de la construction du tabernacle. On peut dès lors se demander si un tel tableau n'a pas une portée eschatologique, à l'instar des chapitres XL-XLVIII d'Ezéchiel consacrés à la nouvelle communauté de la fin des temps.

vous entendez et ne l'ont pas entendu » (Lc, X, 23-24 ; Mt., XIII, 16-17). Ainsi qu'on l'a montré récemment (52), le message évangélique se présente comme le prolongement et l'achèvement de tout l'Ancien Testament, la révélation définitive : Jésus transforme la Loi en Maître souverain ; il accomplit les antiques prophéties et leur ajoute les siennes propres ; il s'exprime très souvent en termes de sagesse, mais c'est pour faire prévaloir une sagesse toute surnaturelle qui bouleverse les conceptions humaines et met au premier rang les petits et les humbles capables de foi et d'amour. Plus profondément encore, le Christ affirme apporter en sa personne même le Règne de Dieu sur la terre : il l'instaure par son ministère public, mais plus encore par sa Passion et sa Résurrection, grâce auxquelles il étend son action à l'univers entier. La réponse qu'il fait aux sanhédrites montre qu'il a vu dans sa mort l'affirmation la plus éclatante de sa victoire et de la victoire du Règne de Dieu incarné en lui.

C'est dire que les triomphes historiques qui suivront : châtiment du peuple élu obstiné et destruction de Jérusalem (Mt., X, 23 ; Joan., XXI, 22), constitution d'un nouveau peuple de Dieu sur les ruines de l'ancien (Mt., XVI, 28 ; XIX, 28), conversion en masse des Juifs à la suite de la conversion des nations païennes (Mt., XXIII, 37-39), Parousie finale et consommation du Règne de Dieu (Mt., XVI, 27) ne doivent être que des explicitations et des manifestations du grand triomphe du Vendredi saint et du matin de Pâques, qui embrasse la durée entière de l'histoire du monde, renferme en germe tout le cosmos à venir et ne pourra être dépassé par aucune révolution, si importante qu'elle puisse être pour les destinées de l'humanité.

En un certain sens même, pourrait-on dire, *Jésus est tout le peuple de Dieu.* Si, comme on l'a vu plus haut dans le commentaire de Mt., XIX, 28, les douze apôtres doivent être tenus pour le point de départ, la base de ce peuple nouveau, cependant ils ne l'incarnent pour ainsi dire qu'en sous-ordre. L'incarnation fondamentale de l'Israël spirituel, incarnation annoncée déjà de manière si profonde par les poèmes du Serviteur et par Daniel VII, n'est autre que la personne même du Christ. Ne semble-t-il pas que Jésus a voulu refaire, pour le compte du peuple chrétien, l'itinéraire jadis accompli par celui de l'ancienne alliance ? Il passe en effet par l'Égypte, le désert et le Jourdain, et au désert il triomphe de tentations qui ne sont pas sans analogie avec celles auxquelles succombèrent les Hébreux sous la conduite de Moïse. Fait plus remarquable encore, lors de la Transfiguration du Sauveur,

---

(52) M. Albertz s'attache à prouver que les trois grands courants littéraires de l'Ancien Testament (Loi, Prophètes, Sapientiaux) ont leur aboutissement suprême dans l'Evangile : *Die Entstehung des Evangeliums,* Zurich, 1947. Cfr aussi notre étude *Richesses du Christ, Serviteur de l'Eternel,* dans les *Rech. Science Religieuse,* juillet 1948, p. 412-441.

Moïse et Elie s'entretiennent de son « exode » (ἔλεγον τὴν ἔξοδον αὐτοῦ) qu'il doit « accomplir » dans Jérusalem (Lc, IX, 31), comme il doit réaliser les autres symboles de l'Ancien Testament. Dans ce passage, la mort et la résurrection du Christ paraissent présentées comme un nouvel « exode », l'exode personnel du Fils de l'homme sans doute, mais aussi l'exode de l'humanité régénérée, que chaque chrétien pourra revivre dans la liturgie et les sacrements ([53]). Assurément ce trait est propre à saint Luc, mais tous les évangélistes s'accordent à voir dans la Passion la Pâque nouvelle du monde (Mc, XIV, 24 et par. ; Joan., XIX, 31-36).

En vérité, si l'histoire d'Israël est celle de la venue de Jahweh, on doit dire que l'histoire de l'Eglise est celle du triomphe eschatologique de Jésus, vainqueur de la mort. L'Ancien Testament était une montée grandiose vers le Messie ; l'histoire qui suit sa venue n'est qu'une irradiation de la personne du Christ ressuscité et glorieux.

Angers.

A. FEUILLET, P.S.S.

---

(53) Cfr J. Guillet, *Thème de la marche au désert dans l'Ancien et le Nouveau Testament, Rech. Sc. Rel.*, 1949, pp. 161-181. Dans II Petr., I, 15, la mort individuelle du disciple est appelée pareillement un « exode », et cela dans un contexte où est rappelée la Transfiguration. Il est vrai que le livre de la Sagesse (III, 2 ; VII, 6), sans allusion apparente à l'Exode historique, désigne la mort par le même terme.

LE NOUVEAU DROIT MATRIMONIAL DES ORIENTAUX

Avec la publication du droit matrimonial pour les Orientaux (1), le Saint-Siège a accompli un geste décisif qui aura une vaste répercussion dans l'Orient chrétien.

Une vingtaine d'années se sont passées depuis la première convocation de la Commission pontificale chargée de préparer l'édition d'un Code pour l'Eglise orientale. Tous les rites étaient représentés ; sur tous les points les évêques ont été interrogés.

La publication du code matrimonial est un acte de fermeté. Il propose une législation unique et, à peu d'exceptions près, uniforme pour tous les rites et même, en général, pour tout le monde chrétien oriental, dont une minime partie seulement est catholique. C'est montrer sa confiance dans les communautés unies, si durement éprouvées en ces derniers temps ; c'est témoigner sa foi dans l'avenir.

La promulgation du statut matrimonial est une anticipation à celle du Code entier, qui ne tardera plus à paraître, ou, pour employer l'expression même du Motu proprio (haud multum abest ut absolvatur), qui n'est pas loin d'être achevé.

Mais précisément cette anticipation provoque une certaine curiosité. On se demande naturellement quelles peuvent bien être les raisons de promulguer, à peu de distance de la publication définitive, une partie seulement du Code. Sans doute était-il urgent d'apporter à cette partie, qui est de la plus haute importance, une révision radicale à cause de son imprécision et de son incertitude même parfois, sources d'innombrables difficultés ; en outre, les relations de plus en plus fréquentes des Orientaux de différents rites entre eux, et plus encore avec les Latins, nécessitaient une législation refondue. Ce dernier motif est relevé dans le Motu proprio.

Ainsi le nouveau droit matrimonial, nécessaire dans tous les cas, pouvait constituer une espèce d'essai de la nouvelle législation. Mais cela n'expliquerait pas encore les termes employés par le Saint-Siège : « ut gravibus et perniciosis rerum adiunctis, in quibus nonnullae Christi ovilis partes orientali ritu utentes versarentur, efficaci praesidio obviam iremus ». Il s'agit donc de détourner un péril menaçant, bien déterminé. Le document pontifical ne précise pas davantage, mais les circonstances auxquelles il fait allusion semblent pouvoir être assez bien identifiées.

On sait que le régime appliqué aux communautés chrétiennes dans les pays musulmans du Proche Orient comportait un statut personnel propre, reconnu par le gouvernement. Or, dans les derniers temps,

(1) *A.A.S.*, XXXXI, 1949, 89-117. — *N.R.Th.*, 1949, 419.

ces pays voulant moderniser et démocratiser leurs constitutions, ont décidé de supprimer les régimes spéciaux pour les communautés minoritaires : une seule constitution aura force de loi pour tous indistinctement. Mais ceci pose le problème : va-t-on appliquer aux chrétiens un statut inspiré par l'Islam ? Il incombait aux autorités ecclésiastiques de pallier à cette menace. Il fallait sans délai présenter un statut propre, apte à être admis dans la constitution. D'autre part, dans l'état avancé de la codification orientale, on ne pouvait songer à proposer un statut provisoire.

Par le Motu proprio *Crebrae allatae*, le Saint-Siège a fourni une base au statut personnel.

La nouvelle législation, on ne peut manquer de s'en apercevoir, est calquée sur la partie correspondante du Code latin. Il n'y a en cela rien de surprenant pour ce qui regarde le dogme et le droit naturel. Quant à la partie disciplinaire, bien que les Orientaux eussent leur droit propre, le fond était souvent commun aux deux Églises, à cause d'une même origine et surtout parce que plusieurs communautés orientales, depuis leur union avec l'Église catholique, avaient mis à contribution le droit latin, en particulier celui du Concile de Trente.

Si l'on voulait obvier aux difficultés, provenant des différences parfois assez notables, que les relations interrituelles multipliaient toujours davantage, il fallait bien, dans une certaine mesure, unifier non seulement le droit des divers rites orientaux entre eux, — le droit particulier est conservé dans quelques cas plutôt rares — mais aussi le droit occidental et l'oriental. Le résultat ne plaira pas à tout le monde, ce qui n'est pas étonnant, car chaque solution dans cette question délicate a ses avantages et ses inconvénients.

La langue du statut matrimonial est le latin : ici non plus les critiques ne manqueront pas. Ne pouvait-on pas publier le Code oriental parallèlement en plusieurs langues ou bien dans une seule langue orientale ou du moins en quelque idiome plus répandu en Orient ? Pourquoi ce latin qui fait revivre tous les souvenirs désastreux de l'histoire du schisme et évoque le spectre de la centralisation latine ?

Il est évident que la question de la langue a été mûrement examinée. Voici seulement l'une ou l'autre réflexion à ce sujet. Personne n'ignore les inconvénients d'un double, ou à fortiori d'un multiple texte, faisant foi également dans ses différentes rédactions ; cela peut mener à de vraies contradictions. Mais, s'il fallait une seule langue, laquelle choisir ? Une langue orientale autre que le grec, alors que cette dernière possède toutes les traditions législatives ? Quant au grec lui-même : celui de l'époque byzantine semblerait un archaïsme et le moderne n'a, en aucune façon, la même autorité, p. ex. aux yeux des nombreuses communautés slaves. Une langue moderne européenne, sans aucune tradition ecclésiastique, aurait eu une couleur politique. Le latin au contraire, outre l'avantage d'être plus uni-

versellement connu, est aussi la langue du Code de l'Eglise latine, qui est reproduit presque entièrement dans la nouvelle législation orientale ; les termes en ont déjà été discutés, précisés, expliqués ; il aurait fallu toujours en tenir compte même dans l'hypothèse de l'emploi d'une autre langue.

Les traductions pourront avoir une valeur officieuse vis-à-vis des gouvernements, mais en cas de doute, elles seront toujours à conférer avec l'unique texte fondamental qui est le latin.

Nous n'avons aucunement l'intention de présenter dans cet aperçu une analyse détaillée des nouveaux canons ; nous nous contenterons d'indiquer, à partir de la législation matrimoniale latine, les différences entre celle-ci et la codification orientale, ajoutant les points les plus importants où cette dernière a innové par rapport à l'ancien droit des Orientaux.

Ces différences peuvent se grouper en deux catégories : celles qui regardent la forme, et celles qui touchent la substance même.

Nous serons bref sur le premier point. Déjà les innovations dans la formulation ne sont pas négligeables : la langue a été perfectionnée ; plusieurs fois on a choisi des expressions plus précises : un grand nombre de canons en portent les traces ; il serait trop long et trop fastidieux d'en relever le détail. En outre, la terminologie est adaptée à la mentalité, à la discipline et à la liturgie orientales. Ainsi les canons parlent d'« éparchie » au lieu de « diocèse », qui pour les Orientaux signifie plutôt l'ancien diocèse civil romain ou même le patriarcat ; l'expression « Ordinaire », inconnue dans le droit oriental, a été remplacée par celle de « iérarque » ; on préfère « Saint Chrême » à « Confirmation » ; « Siège Apostolique », à « Saint-Siège » ; « Syncelle » à « Vicaire général », etc.

Quant à la substance, la nouvelle législation, pour autant qu'elle est conforme au Code latin, a pu tenir compte non seulement des réponses déjà données par la Commission pontificale d'interprétation — on s'apercevra aisément de l'usage qui en a été fait — mais les rédacteurs des canons orientaux pouvaient profiter également de l'expérience de plus de 30 années de pratique, des doutes soulevés, des desiderata exprimés par les commentateurs. Plus d'un point aura été éclairci, précisé. Ainsi le canon 4, § 4 du Motu proprio (CIC 1015, § 4), suppose que le mariage putatif soit célébré « coram Ecclesia » ; le canon 33 (CIC 1044) étend la faculté de dispenser, dont jouit le curé dans des cas urgents, au vicaire coopérateur, sans toutefois parler du prêtre délégué ; à propos du ministre qui doit assister dans le cas de nécessité, le canon précise qu'il s'agit d'un « catholicus sacerdos » (canon 89, CIC 1098) ; l'indication des jours est plus précise que celle des mois dans la détermination du temps de la conception réputée légitime (canon 104, CIC 1115, § 2), etc.

A propos de ces innovations, une question se pose : ont-elles autorité pour les Latins ? Evidemment, l'application des réponses données par la Commission d'interprétation ne laisse aucun doute ; mais quand une expression du Code latin a été précisée pour les Orientaux dans un sens déterminé, faut-il exclure toute probabilité à la sentence contraire ? A notre avis, pas plus que le Code latin ne vaut pour les Orientaux, la législation orientale ne vaut pour les Latins, sinon suivant la norme du canon 1 CIC. On ne peut donc pas prétendre que les changements introduits créent une obligation directe pour les Latins. En effet, ce changement peut avoir pour cause une différence de discipline ou même de mentalité entre Orientaux et Latins. Parfois, peut-être le canon du Code latin, étant sujet à quelque doute, le changement indiquera l'idée du législateur, qui est le même pour toute l'Eglise, et ainsi, selon le c. 18 CIC, il faudrait l'entendre même du texte latin ; mais dans la plupart des cas, les corrections devraient être appliquées par une réponse authentique de l'autorité compétente comme il a été fait récemment (2) pour la notion du mariage putatif (canon 4, § 4, CIC 1015, § 4). De même, l'espèce de crainte invalidant le consentement (canon 78, § 1 ; CIC 1087, § 1) est une interprétation restrictive qu'il ne faudrait pas, sans plus, appliquer aux Latins.

Venons-en maintenant aux innovations les plus importantes. Comme la disposition de la matière est la même de part et d'autre, nous aurons tôt fait de les découvrir. Elles ne peuvent regarder que la partie disciplinaire et liturgique, les questions de dogme et de droit strictement naturel étant nécessairement identiques dans l'Eglise universelle.

1. *Fiançailles* (canons 6-7). Déjà dans la disposition au sujet des fiançailles, nous trouvons quelques différences avec la législation latine. Tandis qu'ici c'est le document signé qui constitue l'essentiel, chez les Orientaux la forme prescrite est semblable à celle du mariage lui-même : les fiançailles se contractent devant le curé (l'évêque ou un délégué) assisté de deux témoins avec une bénédiction rituelle donnée aux catholiques si le droit particulier le comporte. Voilà la différence avec les Latins. Mais la discipline est nouvelle en grande partie pour les Orientaux eux-mêmes. Si chez tous les fiançailles existaient, la pratique était loin d'être uniforme ; ainsi certaines Eglises byzantines connaissaient deux espèces de fiançailles : celles qui étaient contractées avec toutes les solennités prescrites et les fiançailles simples. En ce qui concerne les premières, la coutume en était arrivée à leur attribuer presque les mêmes effets canoniques qu'au mariage, mais en revanche, elles se célébraient immédiatement avant celui-ci. Quant à l'autre espèce, qui s'introduisait de plus en

(2) *C.I.C. Resp.* 26-1-1949 ; *A.A.S.*, XXXXI, 1949, 158.

plus, elle se célébrait sans la forme prescrite, mais elle était privée d'effets canoniques. Ajoutons que les Ruthènes suivaient — du moins officiellement — le décret « Ne temere ». Les autres Orientaux, à part les Arméniens, n'exigeaient aucune forme pour contracter validement les fiançailles. Enfin, pour plusieurs le refus de toute action juridique en vue d'obtenir le mariage par suite des fiançailles, est une autre innovation.

2. *Bans* (canons 12-21). Sur la façon de prouver l'état libre des conjoints, le Saint-Office avait donné pour les Orientaux une instruction (22-8-1890) qui proposait, entre autres, la publication des bans ; la pratique n'en était pas partout en vigueur : Ruthènes et Maronites l'avaient introduite chez eux ; elle existait même chez quelques dissidents, sans qu'elle y fût toujours obligatoire. Le code matrimonial des Orientaux n'innove pas sur le point des publications, il les garde, si le droit particulier les impose (canon 12).

3. *Les empêchements en général* (canons 25-47). Ici, l'écart entre les deux disciplines est plus considérable. Anciennement le terme même d'empêchement était pris dans un sens plus étendu chez les Orientaux : il comprenait, outre les empêchements au sens strict, tout ce qui, du côté de la forme ou du consentement, pouvait s'opposer à la licéité ou à la validité du mariage.

La disposition du Code latin réservant au Souverain Pontife le droit d'abroger un empêchement, d'y déroger ou d'en dispenser, est supprimée dans le Motu proprio (cfr CIC 1040). A part ce qui regarde la dispense, dont nous parlerons plus loin, cette suppression n'introduit aucun changement avec le code latin. Jusqu'à l'époque la plus récente, les Eglises orientales avaient gardé un certain pouvoir en cette matière, non pas toujours, il est vrai, sans que le Saint-Siège n'intervînt. Le pouvoir d'innover en matière d'empêchements est en tout cas soustrait aux Eglises particulières.

En outre, le Motu proprio accorde des pouvoirs de dispense aux évêques et surtout au Patriarche. Les évêques latins ont eux aussi certaines facultés, bien larges parfois, mais ils les obtiennent par indult, tandis que les évêques orientaux les reçoivent en vertu du droit (canon 32). A propos de ces facultés, il faut remarquer qu'en droit oriental strict la dispense semblait inconnue. Evidemment, cela ne pouvait jamais lier les pouvoirs du Souverain Pontife, ni l'empêcher de communiquer ceux-ci, quand il le jugeait bon, à des prélats orientaux. Toutefois, la pratique de la dispense ne tarda pas à pénétrer également en Orient : les catholiques l'ont depuis longtemps et même les dissidents en font parfois un large usage à l'heure actuelle.

Les facultés accordées par les nouveaux canons permettent aux évêques orientaux de dispenser de la plupart des empêchements de degré mineur, exception faite des réserves du Saint-Office et des vœux simples dans les religions de droit pontifical ou patriarcal. En

dehors des églises patriarcales, ils peuvent en outre dispenser de l'âge, mais pas au delà de deux ans (canon 32, § 1, 6°).

Le Patriarche a des pouvoirs plus étendus. L'histoire connaît les luttes épiques menées par ces chefs des églises nationales pour défendre leurs intérêts en cette matière. Rappelons seulement les controverses sur la dispense du second degré (latin, c'est-à-dire quatrième oriental) de consanguinité que le Patriarche maronite s'attribuait, en vertu du texte arabe du Concile du Liban, tandis que le Saint-Siège le lui interdisait en se basant sur le texte latin du même Synode. De là, une suite de malentendus, d'accusations, d'incertitudes qui se succédèrent pendant plus d'un siècle. A l'exemple du Patriarche maronite, le Patriarche melkite s'était arrogé le même pouvoir. Il se basait sur les anciens droits patriarcaux et sur la coutume, alors que peu d'années auparavant son prédécesseur avait protesté contre la pratique de dispense du Patriarche maronite. Le Saint-Siège, par crainte d'un schisme, jugea prudent de ne pas le contredire provisoirement, et accorda même secrètement la *sanatio* ; plus tard, la question aurait dû être traitée par un concile, mais on n'en parla plus et le Patriarche resta en possession pacifique de ses pouvoirs.

Par la faculté de dispenser de l'âge requis, le Patriarche ou, dans les églises non patriarcales, l'évêque peut permettre le mariage à l'âge où il était généralement permis en Orient avant le Code. Il reste toujours cependant cette grande différence avec l'ancien droit que le principe admis dans plusieurs églises : « malitia supplet aetatem » est banni définitivement de la législation.

Les facultés spéciales de dispenser dans les cas urgents sont appliquées aux Orientaux, comme déjà auparavant le leur concédait l'opinion commune, mais de plus les pouvoirs du curé — dans les cas urgents — sont étendus aux vicaires coopérateurs, sans qu'aucune délégation ne soit requise, comme c'est le cas pour l'assistance ordinaire aux mariages (can. 87, § 1, 2°).

4. *Empêchements prohibants* (canons 48-56). Dans l'ancien droit, le nombre de ces empêchements variait selon les différents rites : ainsi les Maronites considéraient comme simplement prohibant le défaut d'âge. A la différence avec le Code latin, presque tous reconnaissaient un empêchement provenant des fiançailles.

Vœux. Le Motu proprio distingue les vœux simples des vœux privés, probablement pour mieux indiquer la différence avec l'ancien droit oriental. En effet, anciennement tous les vœux publics, c'est-à-dire tous des vœux monacaux, étaient solennels ; de plus, les dissidents ne tiennent aucun compte, relativement au mariage, des vœux privés. Il existe encore une différence avec le Code latin à propos du vœu de recevoir les ordres majeurs, ou le sous-diaconat : il n'est empêchement prohibant que dans les rites où existe la loi du célibat.

Tutelle. L'empêchement de tutelle est propre aux Orientaux. C'est

une conséquence de l'ancien statut personnel, quand l'évêque avait une juridiction civile. Il est prohibant ou dirimant selon que la loi civile lui reconnaît l'un ou l'autre effet.

Religion mixte. On aura remarqué que la défense du droit latin de célébrer quelque rite sacré à l'occasion du mariage n'est pas reprise dans le Motu proprio. Nous en reparlerons plus loin à propos de la forme du mariage.

5. *Empêchements dirimants* (canons 57-71). *Age.* Presque partout en Orient on exigeait pour le mariage 14 et 12 ans, mais l'empêchement considérait plutôt la puberté que l'âge lui-même, car la plupart des conciles admettait le principe que la malice supplée à l'âge. Avec le Motu proprio, la discipline du Code latin est appliquée aux Orientaux.

Disparité de culte. Alors que le droit latin n'exige pas de dispense pour les mariages entre baptisés non catholiques et non baptisés, cette indulgence n'a pas trouvé place dans le droit oriental, et pour cause, car cet empêchement existe également chez les dissidents. Quelle est, à ce point de vue, la situation des protestants orientaux ? Mais d'abord, faudrait-il les considérer comme rattachés au rite latin ? Bien que le protestantisme soit une hérésie — ou une pluralité d'hérésies — occidentale, il n'en suit pas qu'un Oriental, en devenant protestant, devienne Latin, du moins de droit ; il reste donc soumis à la discipline orientale. Or, le can. 60 déclare nul le mariage entre un baptisé et un non-baptisé. Cette disposition du Motu proprio peut entraîner l'invalidité de certains mariages, mais le législateur n'a pas cru devoir en disposer autrement.

Consanguinité. La consanguinité, de même que l'affinité, est comptée, dans la ligne collatérale, par l'addition des degrés qui, dans l'une et l'autre ascendance, séparent les deux conjoints ; c'est l'ancienne computation romaine. Quant à la portée de l'empêchement, fixé au sixième degré, la nouvelle législation l'a pratiquement restreinte pour la plupart des Orientaux. Jusqu'à présent ils la tenaient comme dirimante jusqu'aux 7e et 8e degrés. Les dissidents, au contraire, l'avaient presque tous réduite.

Affinité. La notion d'affinité est plus compliquée dans le droit oriental que dans le Code latin, surtout à cause du droit particulier. Le droit commun diffère dans le mode de computation des degrés, qui est semblable à ce que nous avons dit pour la consanguinité. Le droit particulier, maintenu en vigueur, diffère davantage. Certains rites ont gardé deux espèces de « digénie » : outre celle qui existe dans le droit latin, savoir entre l'un des conjoints, et la parenté de l'autre, ils étendent l'empêchement aux deux parentés réciproquement. Ainsi, le mariage de deux frères avec deux sœurs est invalide, parce qu'il existe entre eux un empêchement d'affinité au second degré collatéral.

Quelques communautés de l'Orient connaissent en outre l'empêchement de la trigénie, qui existe entre des personnes unies entre elles, soit par les deux mariages successifs d'une même troisième personne, soit par deux mariages avec des personnes apparentées entre elles. Supposons que Titius épouse Caia en premières noces ; après la mort de sa femme, il épouse Livie : la trigénie existe entre la parenté de Caia et celle de Livie. Ou encore : Titius a épousé Livie, qui d'un premier mariage a eu un fils Caius ; ce dernier épouse Julie : l'empêchement de trigénie existe entre Titius et Julie. Notons toutefois que cet empêchement n'existe qu'au premier degré.

La nouvelle discipline de l'affinité est très différente de l'ancienne pratique de plusieurs églises orientales. En effet, le Motu proprio reprend la notion de l'affinité produite par le consentement matrimonial et non par l'union charnelle. Cette dernière conception avait été empruntée à l'Eglise latine par les Orientaux lors de leur retour à l'union. Originairement, chez tous les Orientaux, l'empêchement d'affinité provenait du consentement et c'est dans ce sens que les dissidents l'ont conservé jusqu'à présent. Anciennement, du mariage valide non consommé, provenait l'empêchement d'honnêteté publique. Avec la nouvelle discipline de l'affinité, il faut donc accepter celle de l'honnêteté publique, comme la réfère le Code latin et comme l'établissait le droit antique chez les Orientaux eux-mêmes.

Ordre. L'empêchement d'ordre est, pour la substance, le même dans les deux législations. On remarquera cependant que le sous-diaconat, bien que considéré par la plupart comme ordre mineur, constitue un empêchement dirimant. Le Code reprend par là l'antique discipline ; mais selon le droit actuel pour plus d'une église orientale, c'est là une grande nouveauté, car la pratique du mariage des sous-diacres était très répandue dans certaines communautés. Souvent on conférait cet ordre comme récompense à de pieux laïques. La nouvelle disposition leur défend un second mariage après un premier veuvage.

La parenté spirituelle. La différence ici se réfère aux personnes entre lesquelles existe le lien. Tandis que le droit latin le pose entre le parrain et le ministre d'une part, le baptisé de l'autre, le droit oriental le fait exister entre le parrain seul, d'un côté, et le baptisé avec ses parents de l'autre. Anciennement, cet empêchement s'étendait plus loin chez les Orientaux, mais le prêtre n'y fut jamais impliqué.

6. *Le consentement matrimonial* (canons 72-78). Une différence de grande importance entre les deux législations concerne la crainte. Le Code latin annule tout mariage contracté sous crainte grave, extrinsèque, injuste, sans considérer si cette crainte a été inspirée expressément en vue d'obtenir le mariage ou non ; ce dernier élé-

ment est requis par le Motu proprio, qui restreint ainsi les cas d'invalidité.

7. *Le mode de contracter mariage* (canons 79-84). La nouvelle législation admet plus difficilement que dans le droit latin les différentes modalités dans la façon de contracter mariage, telle la procuration.

Le mariage par procureur est une innovation pour les Orientaux : il est admis par le Motu proprio, mais les conditions sont plus sévères que dans le Code latin. Seul l'évêque peut le permettre ; le Code latin mitige ses exigences : il faut la permission de l'Ordinaire, « si le temps le permet » ; pour les Orientaux, une raison grave est requise ; un juste motif suffit dans le canon latin (c. 1091). En outre, la législation orientale recommande encore aux époux de se présenter plus tard ensemble devant le prêtre pour recevoir sa bénédiction.

Quant au mariage par interprète, le Motu proprio n'en parle pas.

Le mariage sous condition, dont la pratique n'existe pas du reste en Orient, est défendu. Evidemment, le législateur ne songe aucunement à suppléer le consentement dans le cas où la condition est ajoutée comme sine qua non ; le texte de la loi ne défend pas non plus la condition sous peine de nullité, mais le ministre ne peut l'admettre et si, malgré cela, le mariage est célébré, les conséquences retomberont sur les coupables.

8. *Forme du mariage* (canons 85-93). Jusqu'à présent il y avait sur ce point plusieurs régimes chez les Orientaux catholiques. Quelques-uns, par une faveur spéciale, suivaient déjà la législation latine ; d'autres étaient tenus par la forme établie dans le décret « Ne temere » ou encore par la législation du concile de Trente, mais pour un grand nombre de rites il n'était aucunement défini avec certitude si la forme était nécessaire pour la validité. Par conséquent, les mariages contractés sans la forme prescrite (chez tous les Orientaux la bénédiction du prêtre était requise) étaient tenus par le Saint-Siège comme valides, d'après le principe : « standum pro validitate matrimonii » (can. 3, CIC 1014), mais il y avait de solides raisons de douter.

Les dissidents voulaient eux aussi que le mariage fût célébré devant le prêtre, et ils considéraient comme invalide un mariage sans bénédiction.

De toutes ces différentes formes, il faudra tenir compte dans les causes des mariages contractés avant le 2 mai 1949.

La nouvelle disposition au sujet de la forme est intéressante à plus d'un point de vue : d'abord elle simplifie notablement le droit oriental en l'unifiant et en mettant fin à nombre de doutes provoqués par les incertitudes dont nous venons de parler.

Ensuite, elle exige pour la validité, outre la présence du ministre compétent et des deux témoins, l'accomplissement d'un rite sacré.

Nous avons déjà fait remarquer qu'il n'y a aucune exception pour les mariages mixtes. C'est que, pour les Orientaux, la forme a toujours consisté essentiellement dans la bénédiction du prêtre ; la nouvelle législation introduit une partie strictement juridique, exactement celle du Code latin, mais elle requiert en outre la forme rituelle pour la validité.

A ce propos une question difficile à résoudre se présente quant aux mariages de rite mixte entre un Latin et une Orientale ou encore entre des Orientaux entre eux, mais avec assistance du prêtre latin : dans ces cas, faut-il pour la validité une bénédiction du prêtre assistant latin et quelle bénédiction ?

Selon le canon 88, § 3, les Orientaux sont tenus, quand ils contractent entre eux, à la forme prescrite, à moins d'impossibilité (can. 89). Mais l'absence du rite oriental chez le prêtre assistant n'est pas un de ces cas d'impossibilité, car un prêtre latin peut être délégué ou peut avoir ordinairement le soin des Orientaux (cfr can. 86 § 3, 2°). En tout cas, la formule de cette bénédiction n'est pas prescrite ; la plus commune « Benedictio Dei omnipotentis etc. » pourrait suffire.

Quant au mariage d'un Latin avec une Orientale ou vice versa, bien que le Code latin prescrive la forme latine (can. 1099 § 1, 3°), la question ne semble pas tranchée par là, car le droit matrimonial des Orientaux a été complètement refondu par le Motu proprio. D'autre part, l'obligation des Orientaux de contracter selon la forme orientale ne s'étend pas nécessairement à ces mariages. Il semble plus équitable d'appliquer l'une ou l'autre forme selon les cas ; mais toute détermination manque. Le canon 88 § 3 prescrit, pour les mariages de rite mixte, le rite du mari ; mais il s'agit là de la forme liturgique — qui dans certains cas peut être librement choisie par le mari —, non de la forme juridique — qui ne peut être laissée, semble-t-il, au libre choix des contractants —.

On pourrait faire une autre considération : si le protocole des actes officiels est régi par la loi du lieu (CIC c. 14 § 1, 2°), ne pourrait-on appliquer le principe aux rites, de sorte que la forme du mariage dépende du rite du ministre assistant, puisque c'est lui qui confère le caractère officiel à l'acte. Est-ce normal d'exiger du prêtre, témoin officiel, une assistance officielle selon un mode autre que celui qui est prévu pour lui ?

Il est vrai que le canon ne distingue pas, quand il prescrit la forme pour deux Orientaux contractant entre eux. Mais la bénédiction dépend toujours du ministre et celui-ci a non seulement des prières rituelles propres, mais il doit les appliquer également selon son rite.

Quant au mariage des Orientaux entre eux devant un prêtre oriental, le Motu proprio a tranché, dans le sens de la personnalité, la question débattue de la juridiction personnelle ou territoriale sur les Orientaux : ainsi un curé oriental n'assiste validement qu'aux maria-

ges de ses propres fidèles, à moins d'exception prévue par les canons.

Notons encore que, chez les Orientaux, le curé qui assiste normalement est celui de l'époux et non celui de l'épouse comme le veut le Code latin.

Dans le cas de nécessité, lorsqu'il faut faire appel si possible à un prêtre, celui-ci doit être catholique ; cette précision est tout à fait conforme à la discipline de l'Eglise sur la communication avec les non-catholiques dans des choses sacrées.

Comme dans le droit latin, enfin, la forme n'est requise que pour les catholiques. C'est dire que les dissidents, sur qui l'Eglise exerce indubitablement sa juridiction, sont officiellement dispensés de la forme juridique.

9. Restent encore quelques points de moindre importance, introduits dans la législation orientale ; c'est le détail de ce qui est à noter dans le livre des mariages ; la faculté à demander à l'évêque, si le droit particulier l'exige, afin que le curé puisse procéder au mariage. Cette pratique existe également chez certains dissidents. Notons encore comme différences avec le droit latin la définition du temps clos, l'indication des jours, au lieu des mois, pour fixer la conception réputée comme légitime ; la bénédiction à donner aux veuves.

Le Motu proprio a supprimé la restriction qui refusait la légitimité par mariage subséquent aux enfants conçus au moment où les parents étaient tenus par un empêchement provenant de vœux ou d'ordre sacré (CIC 1114).

Enfin, le Patriarche reçoit le pouvoir de concéder la « sanatio in radice » pour les empêchements dont il peut dispenser ainsi que pour le défaut de forme.

Tels sont les points les plus importants qui différencient les deux législations. La partie juridique orientale a subi sans doute de forts changements ; par contre, on n'a guère touché au rit religieux.

Evidemment, le nouveau droit est fait en premier lieu pour les quelques millions de catholiques que comptent aujourd'hui les Eglises orientales, et qui avaient, comme nous avons déjà eu l'occasion de le faire remarquer, emprunté bon nombre de dispositions à la discipline latine. Les dissidents sont eux aussi en principe et, sauf pour la forme juridique, soumis à cette législation. Ce qui n'empêche pas que beaucoup de choses pourraient changer si une des grandes communautés dissidentes revenait à l'unité chrétienne, possibilité qui, humainement parlant, ne se réalisera pas sous peu et qui ne justifierait pas une temporisation indéfinie dans l'élaboration d'un statut matrimonial pour l'Orient.

A. Wuyts, S. I.
Professeur de droit canonique
à l'Institut Pontifical Oriental à Rome.

LA SPIRITUALITE D'UN FILS DE SAINT IGNACE

Le P. Adolphe Petit (1822-1914) (1)

Que de fois, au cours de mes enquêtes sur le P. Petit, des esprits soucieux de doctrine et de spéculation, prêtres surtout ou religieux, m'ont demandé : « Mais enfin, quelle était sa spiritualité ? »

Se contenter de répondre : « Celle de l'Evangile », serait une « dérobade ». Il est des spiritualités assez différentes, caractérisées par les noms de François d'Assise, Ignace de Loyola, Jean de la Croix, François de Sales, qui ont mis l'accent de préférence sur tels ou tels préceptes du Christ, et qui toutes se réclament de l'Evangile. Rapprocher le P. Petit, comme certains l'ont fait, de Thérèse de Lisieux et dire : « C'était un fervent de l'*enfance spirituelle* », ne suffit pas non plus. Ce rapprochement entre un apôtre qui, jusqu'à l'âge de quatre-vingt-douze ans, fut en mouvement perpétuel pour prêcher le Christ, et une carmélite silencieuse, stabilisée dans son cloître pour adorer et louer Dieu, et qui mourut à vingt-quatre ans, peut légitimement étonner. Pour qu'il ne choque pas, quelques explications sont nécessaires. D'autant plus nécessaires, que le P. Petit n'a pas fait d'exposé didactique de sa spiritualité. Comme l'a fort bien dit le P. Charles, « jamais il ne s'est préoccupé de spéculation. L'idée même que, pour monter à Dieu, il fallait les échelles de corde de la dialectique lui aurait paru irrévérencieuse » (2). Mais il faisait mieux que de proposer une théorie : il vivait et réalisait une spiritualité profonde, qui inspirait et soutenait, en fait, toutes ses instructions.

---

(1) Né à Gand en 1822, A. Petit entre au noviciat de Tronchiennes à l'âge de 20 ans, et, après ses années de formation, enseigne successivement, à Anvers, Bruxelles et Namur, grammaire, littérature, rhétorique, philosophie, physique, chimie... et astronomie. Instructeur du 3e An à Tronchiennes depuis 1865, dans le même temps où il forme 19 générations de tertiaires, — près de 600, — venus de tous pays, il lance les retraites fermées de laïques et de prêtres. Apostolat si merveilleusement fécond que, pour lui permettre de s'y livrer tout entier, les supérieurs le déchargent en 1884 de sa fonction d'Instructeur. Il s'y consacrera jusqu'à sa mort, en mai 1914. Sa cause de béatification est introduite à Rome depuis 1937. A deux reprises, en juin 1949, l'auteur du présent article a été invité à parler du P. Petit à Radio-Vatican. Sous le titre *Un Charmeur : le Père Petit,* il doit publier prochainement aux *Editions Spes* non pas précisément une *vie* du Père Petit, mais une étude très concrète de sa spiritualité et de la manière dont il la pratiquait. Ceux qui connaissent les biographies que nous a données le P. Guitton (Le P. Lenoir ; Léon Harmel ; saint François Régis ; le bx Pierre Favre ; le bx Claude La Colombière ; les Martyrs de Privas) savent que dans ce nouvel ouvrage ils retrouveront, avec toute la grâce du conteur, la solide érudition de l'historien et les hautes qualités de l'écrivain (*N.d.l.R.*).

(2) *Nouvelle Revue Théologique,* avril 1926.

C'est de cette spiritualité — salésienne par certains aspects mais somme toute profondément ignatienne — que l'on voudrait ici, en utilisant les dépositions des procès informatifs et les confidences que nous avons reçues, signaler quelques tendances essentielles.

Nos remarques porteront uniquement sur deux points, fondamentaux, il est vrai : l'*abnégation* et l'*esprit de prière*. Pour plus de détails, nous nous permettons de renvoyer le lecteur à l'ouvrage signalé dans la première note de cet article, et qui ne tardera peut-être pas trop à paraître.

*
* *

Pour caractériser les deux courants entre lesquels se sont de tout temps partagés les docteurs ascétiques, on a dit, en forçant l'opposition : « spiritualité d'effort » et « spiritualité d'abandon » ; ou encore : activité, passivité. Dans l'œuvre de sanctification, la première attire l'attention sur la part qui revient à la liberté humaine ; la seconde sur la part qui revient à la grâce divine. D'un côté, c'est l'effort de l'abnégation pour conduire à l'amour de Dieu ; de l'autre, c'est l'abandon à l'amour de Dieu pour assurer l'abnégation.

Aucune spiritualité chrétienne, digne de ce nom, ne songe évidemment à bannir l'effort et le détachement complet des créatures. De Bethléem au Calvaire, le Christ, par son exemple et par ses préceptes, prêche avec trop de force le renoncement et la pénitence, les bienfaits de la souffrance et de la croix, pour que personne ne songe à les éliminer d'un programme de vie chrétienne.

Parlant du P. Petit qu'il avait bien connu dans sa jeunesse, l'archevêque de Calcutta, Mgr Périer, disait : « Sa spiritualité n'était guère sucrée, je vous assure ». Pas plus pour lui que pour saint François de Sales, il ne saurait être question de supprimer l'ascétisme sous quelque forme qu'on l'entende : afflictions corporelles, jeûnes, flagellations, restrictions, souffrances. Il s'agit simplement de les mettre à leur vraie place.

Psychologiquement et du point de vue naturel, l'abnégation contribue, par suite de l'effort qu'elle requiert, à brider les instincts, à rendre moins malaisé le gouvernement de soi-même. En fait, devant Dieu, l'abnégation n'a de valeur profonde que par la charité qui l'inspire et pour la charité qu'elle facilite. Doit-elle être première dans l'exécution ? Le P. Petit ne le pensait pas. Toujours l'abnégation doit être précédée d'un commencement d'amour, excitée par lui. C'est par l'amour de Dieu le « bon Maître », qu'elle vise à expier et réparer les fautes du passé et, dans l'avenir, à préparer au mieux la résistance aux mauvais instincts ou l'apaisement des concupiscences. Du même coup, en dégageant et vidant l'âme du mal, l'abnégation favorise un accroissement de charité.

Ce sont là des principes élémentaires, dont saint François de Sales, entre beaucoup d'autres, surtout dans ses *Entretiens spirituels* et sa correspondance, a nettement rappelé la doctrine.

Afin d'assurer la pleine domination des caprices, il sera toujours utile, souvent nécessaire, de s'exercer à les réprimer et, dans ce but, de se refuser des satisfactions même très légitimes. Agé de quinze ans, en souvenir de Jean Berchmans, qui se privait parfois de fixer les yeux sur les somptueux cortèges de Rome, Adolphe Petit proposait à son camarade Edouard Neelemans de détourner leurs regards de la première locomotive qui pénétrait, le 28 septembre 1837, empanachée de vapeur et trépidante, en gare de Gand. Exercice de *self-control,* pour ne pas risquer d'être surpris quand surviendra, inopinée, la tentation. « Voie purgative » aussi, dont nul ne peut se dispenser, et à laquelle il faudra revenir en certaines périodes, soit que le calendrier liturgique nous y invite, soit que nous en ressentions le besoin pour nous reprendre en mains.

Dans la première semaine des *Exercices,* destinée très spécialement à ceux qui se convertissent à Dieu, comment s'étonner que saint Ignace mette l'accent sur cette purification ? Pendant la troisième semaine, consacrée aux mystères douloureux, il insistera de nouveau sur la pénitence, afin de faire participer son retraitant à la passion du Christ.

Mais, la domination sur les concupiscences étant assurée, la sainteté authentique ou perfection chrétienne n'interdit pas un usage raisonnable des créatures, même de celles qui nous plaisent et sont agréables aux yeux, aux oreilles, au palais même ou à l'odorat. Elle permet de les goûter, mais sans s'y arrêter ni savourer la délectation qu'on en éprouve. Ignace, si mortifié qu'il fût pour son compte, peut-être même à cause de son expérience et des excès d'austérités qui avaient ruiné son estomac, veut que « les pénitences corporelles, les veilles et les abstinences soient modérées et discrètes, afin de ne pas empêcher un plus grand bien ». Faut-il rappeler la lettre de mars 1548 où il engage François de Borgia, encore duc de Gandie, « à chercher les moyens d'augmenter ses forces, en mangeant des aliments permis dans toute la mesure utile... ; car nous devons aimer notre corps tant qu'il obéit à l'âme et la sert » ?

De même pour toutes les autres créatures, mises par Dieu avec une prodigalité inouïe à la disposition de l'homme : merveilles de la nature et de l'art, chefs-d'œuvre d'architecture, de peinture et d'harmonie, fleurs, fruits et parfums, qui sollicitent ses yeux, ses oreilles ou son goût, pour le délasser ou simplement le réjouir. Lorsqu'une occasion se présente d'en user, il pourra se faire que des chrétiens, dépossédés de tout attrait pour le monde, élevés même à une très intime union avec Dieu, les acceptent en toute liberté, sans excès mais sans crainte ni scrupule. Pourquoi ne trouveraient-ils pas dans

cet usage un motif de louer Dieu, qui nous manifeste par sa création quelque chose de sa splendeur et de son infinie douceur et bonté ? C'est en ce sens qu'on a pu dire du P. Petit : « Son existence est une réussite du *Fondement* des *Exercices spirituels*. Avec une logique toute surnaturelle, il n'exclut aucune créature, pas plus du service de Dieu que du domaine de la sainteté, mais choisit uniquement, comme le demande saint Ignace, « les choses qui le conduisent mieux à la fin pour laquelle il est créé » (3).

Au regard humain, les actes du parfait, du saint, surtout pour ceux qui ne le voient qu'en passant, pourront ressembler aux actes d'un chrétien ordinaire. Mais quand nous connaissons la vie intérieure du saint et la communication dont il jouit avec Dieu, nous devons déclarer : Il est impossible que cet homme se recherche dans les choses où d'autres peut-être se recherchent. Comme l'a fort bien dit Benoît XIV dans son traité de la *Béatification et Canonisation* : « Puisque le cœur des hommes est connu de Dieu mais caché aux hommes, nous devrons juger de l'intention uniquement par le cours de la vie de celui qui a montré ses bonnes œuvres aux yeux du monde ; en sorte que, si tout le reste de sa vie témoigne de sa sainteté, il faut présumer à bon droit qu'en agissant ainsi, il n'a cherché rien autre chose que la gloire de Dieu. Mais on ne pourra pas avoir cette présomption si le reste de sa vie ne fournit pas les indices d'une véritable sainteté ». A vivre habituellement en la compagnie d'un « parfait » on ne s'y trompe pas. Ainsi peuvent, dans le saint le plus authentique, s'harmoniser pleinement la nature et la grâce.

De là résulte, chez celui qui a pleinement acquis cette maîtrise, une simplicité d'allures sans aucune dissimulation, la droiture de l'enfant qui, n'ayant rien à cacher, ne songe même pas à feindre. Il se laisse voir tel qu'il est, sans le moindre souci du « qu'en dira-t-on ». On dit de lui dans l'intimité : *il est nature*. Dans une société qui compte tant de finassiers et de retors, où c'est à qui trompera le mieux son prochain, comme elle est rare cette absolue rectitude chez un adulte ! Et comme c'est beau ! Absence complète de diplomatie.

Mais en même temps qu'il nous ressemble de si près, le saint vit, en fait, dans les réalités surnaturelles comme dans son élément, — ses moindres appréciations en donnent la preuve, — sans préoccupation de ses intérêts personnels. C'est « le parfait oubli de soi », que le bienheureux Claude La Colombière considérait comme « la seule voie par où l'on peut entrer dans le Cœur de Jésus ». Oubli de soi qui suppose cette « mortification continuelle en toute chose » que prescrivaient au P. Petit les constitutions de son Ordre et qui, fidèlement observée, permettait à Monsieur Olier d'appeler François

(3) Préface à la 3e édition de la *Vie du P. Petit* par le P. Laveille.

de Sales « le plus mortifiant de tous les saints ». Celui qui la réalise se meut avec aisance et tout naturellement dans ce plan divin, supérieur, entièrement dégagé ; tandis que les esprits grossiers, qui vivent habituellement de préoccupations terrestres, ont peine à croire à un désintéressement qui les dépasse et interprètent spontanément les actions communes du saint et ses intentions, d'après leur propre comportement intérieur. Qui sait même s'ils ne s'autorisent pas de cette « liberté » du saint, pour excuser la satisfaction de leurs désirs sensuels ? Que Dieu daigne, en ce cas, comme il le promettait à Ezéchiel, « leur arracher de la chair leur cœur de pierre » (Ez., XXXVI, 26) !

*
* *

La spiritualité du P. Petit se distinguait encore par la forme très affective de son oraison.

Ayant bénéficié jadis, pendant huit jours, d'une de ses retraites, je puis confirmer ce qu'ont répété à l'envi les témoins au procès de béatification : « Dans ses entretiens, la prière alternait constamment avec l'instruction. Il nous obligeait à prier avec lui. Quand il avait fini, c'était amorcé : on n'avait qu'à poursuivre. Bien sûr, cela ne suffisait pas pour faire de nous des hommes d'oraison ni à nous introduire dans le Saint des Saints ; c'était beaucoup de nous avoir amenés sur le seuil. »

Le souvenir du P. Petit, rencontré si souvent dans les cloîtres de Tronchiennes, gagnant la chapelle à pas menus, les mains dans les manches de sa capote, les yeux baissés, « absorbé dans une profonde méditation qui n'altérait pas son sourire », a fait dire à plusieurs retraitants que l'union très intime avec Dieu lui était « naturelle ». Mais il ne faudrait pas s'y méprendre. Qu'elle lui fût *devenue* naturelle, soit ! mais acquise au prix d'une inlassable fidélité à la prière.

Loin de jamais rien retrancher de son oraison matinale, même en temps de presse ou de fatigues, il la prolongeait. « Sur son prie-Dieu, déclare un Frère chargé de balayer sa chambre, j'ai trouvé une formule de vœu oubliée par mégarde, par laquelle il s'engageait, avec la permission de ses supérieurs, à se lever au moins une heure avant la communauté », afin d'avoir toujours deux bonnes heures de méditation avant sa messe.

Cette messe était, par excellence, le grand moment de sa journée. En se la rappelant, un Abbé de l'Ordre des Prémontrés s'écriait devant le tribunal informatif : « A l'autel, quelle piété extraordinaire ! Le P. Petit était alors vraiment beau à voir ! »

L'oraison du religieux persistait tout le jour.

Un Frère coadjuteur, hollandais de naissance, me racontait : « Chargé, dans les dernières années du Père, de faire son petit ména-

ge, je ne pouvais parfois venir ranger sa chambre qu'après sa messe ou son action de grâces. Quand j'arrivais alors chez lui, dans la matinée, souvent il ne m'entendait pas frapper. J'entrais et le trouvais à son prie-Dieu, immobile comme une statue. S'il remarquait ma présence : « Très bien, me disait-il, faites ce que vous voulez ; vous êtes le maître. » Mais il n'en continuait pas moins sa prière. D'autres fois, il ne s'apercevait de rien ; et je repartais, mon travail fini, sans qu'il eût bougé, toujours à genoux. »

C'était surtout auprès du tabernacle que le P. Petit, durant la journée, aimait à revenir. A Tronchiennes, la chapelle Saint-Louis avait ses préférences : chapelle des retraitants, qui ouvre sur le cloître, au rez-de-chaussée. Combien, laïques ou prêtres, l'y ont vu prier ! Dès l'entrée, un large signe de croix, qui déjà impressionnait. Puis, agrémenté d'un sourire qui exprimait sa joie, un rapide regard vers l'autel, pour « dire bonjour ». La porte se trouvant non pas au fond de la chapelle, mais au milieu sur le côté, le Père allait d'abord d'un trait jusqu'à l'allée centrale ; là il s'arrêtait et faisait sa génuflexion lente et profonde. Puis, les yeux fixés sur le tabernacle, il s'avançait, à pas pressés, jusqu'au premier banc, le plus près possible de son « grand Ami ».

Alors se vérifiait le spectacle si fréquemment décrit par des gens qui n'étaient pas des enfants. Un ancien tertiaire du P. Petit, qui fut treize ans supérieur à Malines : « Au tabernacle, il était comme un chérubin ». Un autre, qui fut longtemps professeur de théologie : « Rien ne m'a donné l'impression de la présence réelle, comme l'attitude du P. Petit à genoux devant le tabernacle ». Ou encore : « Devant le tabernacle, il paraissait tendre vers l'invisible, comme s'il le voyait ; c'était une véritable attirance ». Mêmes sentiments chez les retraitants laïques : « Sa façon de prier devant le saint Sacrement nous faisait dire : C'est un saint. »

Le plus souvent, c'était simplement la chaîne de ses préoccupations du jour qu'il déroulait et communiquait à Dieu, sans paroles, « comme à un ami et au meilleur des amis, disait-il, car il l'est : l'ami le plus intelligent, le plus aimable, toujours chez lui, son coffre-fort toujours ouvert, se plaignant seulement de ce que je ne vienne pas y puiser plus souvent et plus abondamment, recevant toujours et n'exigeant pas d'étiquette. Entre amis, il n'y a pas de secrets, de façons. Depuis que je connais cette méthode, le monde a changé pour moi ; j'ai osé entreprendre ce qui semblait une folie ».

Causeries affectueuses, que l'auteur de l'*Imitation* nomme familières, parce que nous y parlons sans littérature et sans phrases ; que saint François de Sales nomme prières vitales, parce qu'elles ne comportent pas de formule sinon la formule même de notre vie ; que l'on pourrait nommer confidences, parce que nous y livrons au Maître des secrets intimes que nous n'oserions souvent confier à aucun

autre ; et que le P. Petit nommait d'ordinaire « prières spontanées » ou « prières du cœur », parce qu'elles sont inventées d'après les besoins du moment et qu'elles jaillissent comme de source d'un cœur convaincu de sa propre faiblesse et de la puissance de Notre-Seigneur.

C'est après avoir évoqué maints souvenirs de ce genre, que le P. Paul Dutry me disait : « La piété du P. Petit était éminente, incomparable, très au-dessus du commun. L'expérience est là. D'ordinaire on est pieux à ce degré quelques mois, pendant le noviciat, au troisième An — et encore ? — les jours parfois qui suivent une retraite ou un triduum. Mais cette piété exquise, soutenue avec cette fraîcheur, sans défaillance, jusqu'à la quatre-vingt-treizième année ! Non, cela n'est pas explicable sans une sainteté vraie. »

*
* *

Quand on a présentes à l'esprit ces marques de tendre piété, on ne s'étonne plus de la confidence que le P. Petit a faite plusieurs fois au P. Van Mierlo : « Dans mon jeune temps, j'ai lu Ruysbroeck, et je l'ai savouré. » On comprend aussi cette autre confidence, datant de ses dernières années, au P. René Hardeman, cet enquêteur si sympathiquement et si sévèrement critique des doctrines de spiritualité : « En juillet 1912, m'a-t-il raconté, je demandais au P. Petit quel était, parmi les spirituels de la Compagnie, son auteur préféré. Il me répondit : Alvarez de Paz ». Parole révélatrice, si l'on songe aux discussions ardentes, qui, à cette époque et depuis une quinzaine d'années, surtout à propos de la *Bibliothèque des Exercices* du P. Watrigant, s'étaient élevées, sur les deux tendances — mystique et non mystique — manifestes chez des auteurs Jésuites également fidèles à l'esprit de leur bienheureux Père. A cette date précisément, elles battaient leur plein.

Le P. Hardeman ajoutait : « Confirmation me fut donnée de cette tendance le jour des funérailles du P. Petit. Je me trouvais, par chance, à Tronchiennes. Comme on s'entretenait du défunt, le P. Recteur nous raconta qu'il s'était un jour *échauffé très fort* contre « la pagelle » qu'on distribuait alors aux novices pour les former à la méditation et à l'examen de conscience, empruntée pour une bonne part à la *Ratio meditandi* du P. Roothaan. Le P. Petit disait : « Ces feuilles nous ont fait beaucoup de tort, surtout dans le clergé, et ont contribué à donner de la spiritualité de la Compagnie une idée inexacte. » La méditation n'est pas une *chrie* de rhétoricien. Et le P. d'Alcantara concluait en disant : Il avait peut-être raison » (4).

(4) Dans son ouvrage *Vers l'union divine par les Exercices de saint Ignace*, p. 73, le P. Louis Peeters dit dans le même sens : « Tout d'abord, la *méditation* est *une des formes*, et la moins parfaite, de celles que propose saint Ignace. De plus, l'exposé didactique du P. Roothaan produit une impression

D'autres Jésuites, présents à l'entretien, supprimaient ce « peut-être ». Sans blâmer, bien sûr, l'usage qu'on faisait de cette « pagelle » pour initier des novices à la *praxis meditandi* (c'est le titre même qu'elle porte), ils regrettaient que certains eussent paru croire — ou laissé croire — qu'elle représentait l'« archétype » de l'oraison ignatienne. Cette feuille, disaient-ils, marque un recul très net sur nos méthodes du XVI^e^ et du XVII^e^ siècle. Après avoir longuement détaillé le travail de l'*intelligence* (objet à considérer ; conclusion pratique à retirer ; pour quels motifs : convenable, utile, agréable, facile, nécessaire ? comment l'ai-je observé jusqu'à ce jour ? que faire à l'avenir ? quel obstacle à écarter ? quel moyen prendre ?) la « pagelle » indique bien, comme opération de la *volonté,* que l'on doit pendant toute la méditation, de cœur plus que des lèvres, produire des affections. Mais cela est rappelé en une ligne et sans un seul mot des actes d'adoration, de repentir, de reconnaissance, de supplication, et plus encore de foi, d'espérance et d'amour qui, pour le P. Petit, comme pour Alvarez de Paz et tant d'autres, constituent l'essentiel de l'oraison. Cette ligne, lamentablement sèche, est perdue dans la « pagelle », au milieu des exercices de la raison raisonnante, et de la volonté voulante et délibérante.

La seule supposition que saint Ignace ait jamais pu essayer pour son compte une pareille *praxis meditandi* eût fait sourire. Les rares extraits du journal spirituel qui subsistent du fondateur de la Compagnie et qui concernent surtout la Sainte Trinité, en portent témoignage. Le P. Petit savait assez que son bienheureux Père, s'il se montrait strict et minutieux dans ses principes d'ascèse, était très souple pour les méthodes d'oraison. Il savait qu'Ignace priait à propos de tout ; le spectacle du ciel, des étoiles, d'une fleur, la musique, la bénédiction de la table avant le repas, la rencontre d'une procession ou de ses jeunes frères suffisaient pour le jeter en Dieu. Ces textes que, depuis lors, le P. Brou a réunis (5), pour faire entendre qu'Ignace était avec son Seigneur dans la plus exquise familiarité, *in actione contemplativus* ou, comme disait Lainez, *familiarissimus selectissime,* le P. Petit, Instructeur du troisième An, les avait déjà goûtés et commentés.

De même pour le bienheureux Pierre Favre, ce premier compagnon d'Ignace à Paris, ce premier prêtre de la première équipe de Montmartre. Son *Mémorial* élève d'un bout à l'autre une protestation contre ce schématisme de la *praxis.* Il offre bien plutôt comme un déroulement au jour le jour de la contemplation *ad Amorem* ; c'est la monnaie courante de cette pièce d'or royale. A lire et à relire les pages de ce Pierre Favre, que saint Ignace estimait, entre tous ses

---

un peu pénible, que ne corrigent pas complètement les très sages avis contenus surtout dans l'introduction et la conclusion. »

(5) *Saint Ignace, maître d'oraison,* 7, 12.

compagnons, le plus habile à faire monter les âmes, au moyen des *Exercices,* dans les voies de l'amour divin, on se demande si, à ses yeux, cette contemplation *ad Amorem,* au lieu d'apparaître comme un feu d'artifice final, n'était pas plutôt un coup de lumière initial projeté sur l'avenir : introduction à la vie ordinaire où les retraitants demain se trouveront de nouveau plongés, porte d'entrée pour ce retour au devoir d'état où l'on devra s'efforcer de trouver Dieu parmi des occupations toutes menues. Ces créatures, au milieu desquelles ils vont se mouvoir, dont il leur faudra se servir ou souffrir, ils doivent s'habituer à les considérer, puisqu'elles le sont en effet, comme les manifestations de l'amour du Créateur, — où Dieu *donne,* où Dieu *se donne,* où Dieu *opère* et se met à notre service — afin d'apprendre, par réciprocité, à l'aimer et à le goûter dans chacune de ces créatures. On comprend alors les « sourires de joie toute céleste » des retraitants de Pierre Favre, répétant avec un illustre théologien de Cologne : « Je me réjouis que l'on trouve enfin des « maîtres pour les états affectifs, *doctores affectuum* ». Interrogé, au surplus, sur les méthodes d'oraison par le prieur des Chartreux de Cologne, le bienheureux, par-dessus toutes les industries d'examens et de prières, recommandait la fidélité aux touches de l'Esprit Saint. « En dehors de lui, en effet, il n'existe aucune méthode où nous puissions être enserrés l'un et l'autre. Lui seul connaît bien les entrées et les issues de notre cœur, nos avances et nos reculs ; lui seul connaît bien les demeures de notre âme » (6).

Comme en témoigne l'existence entière du P. Petit, — sa correspondance, ses entretiens privés, ses instructions de retraite, — c'est également en ce sens, pour toutes les âmes soucieuses de vie intérieure, qu'inclinait avec constance sa direction. A ses yeux, ce qui importait, c'était beaucoup plus l'oraison, c'est-à-dire la prière, que la méditation discursive ; celle-ci ne lui semblait qu'une préparation, un prélude ou, si l'on veut, l'antichambre des appartements secrets où devait se dérouler l'audience divine.

*

* *

Quant à la prédilection témoignée au Père Alvarez de Paz, il suffit, pour la comprendre, de signaler quelques enseignements caractéristiques de sa doctrine spirituelle : sur l'oraison affective ou de simple regard et sur la contemplation (7).

(6) Voir notre *Ame du bienheureux Pierre Favre,* 169, 193. — Si le *Mémorial* de Pierre Favre ne suffisait pas à révéler un grand contemplatif, on pourrait invoquer le témoignage du P. Louis Gonzalez de Camara. Il déclare en effet qu'avant d'avoir reçu les confidences de saint Ignace, il croyait que personne au monde n'avait obtenu des faveurs aussi élevées que Pierre Favre. Cfr Louis Peeters, S. J., *op. cit.,* 45-47.

(7) Pour avoir une idée complète de l'enseignement d'Alvarez de Paz, il ne faut pas oublier que son traité sur l'oraison (2 vol. in 4° dans l'éd. Vivès

Contre ces formes supérieures de prière, déjà le maître espagnol avait entendu soulever les objections — trois surtout — qui ont retenti depuis lors en d'autres cénacles : y prétendre c'est présomption et orgueil ; s'y adonner c'est perdre son temps et négliger l'exercice des vertus ; pour un apôtre, c'est se détourner des œuvres de zèle.

Alvarez réfute longuement ces assertions.

« Délaisser les raisonnements pour vouloir s'élever au seul amour de Dieu, comment serait-ce un signe d'arrogance ou d'orgueil ? Marque d'obéissance et de discernement au contraire, le fait d'accourir à l'appel de son Seigneur, s'il se produit, et de s'asseoir à sa table avec crainte et respect. Orgueil, cela ! C'est lui-même qui a dit : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur et de tout ton esprit. »

« Perte de temps ? Allons donc ! Occupation excellente au contraire, où l'âme se rend présente à Dieu, tantôt comme une servante, tantôt comme une fille, tantôt comme une épouse, et jette sur lui les yeux de son esprit, cherchant à l'atteindre d'un seul regard... Lorsque tu médites et que tu conçois un sentiment d'humilité ou de patience, tu ne perds pas ton temps ; et lorsque tu contemples et que tu aimes, ce qui est bien plus parfait et plus méritoire, tu perdrais ton temps ! Ce n'est pas oisiveté, dit Bernard, que de s'occuper de Dieu, c'est l'affaire des affaires...

« Pour ce qui concerne l'usage des vertus, on ne les exerce en aucune oraison mieux qu'en celle-ci. Car si tu aimes, tu pratiques les actes de la vertu principale, de la reine des vertus, qui, par le fait même de cette oraison d'amour, excite aux bonnes œuvres. L'âme blessée par la flèche de l'amour en effet s'abaisse et s'humilie par amour, par amour elle s'anime à souffrir, et par amour se stimule à la miséricorde, à la piété, au mépris du siècle, aux louables travaux d'obéissance. Or les vertus commandées par l'amour sont d'autant plus parfaites et robustes, que plus parfait est un mouvement inspiré par l'amour, comparé au mouvement que commande la raison » (8).

Et pourquoi n'aurait-on pas le droit de désirer même la contemplation proprement dite ? Par tout ce que nous savons des goûts spirituels du P. Petit, s'il avait une prédilection pour Alvarez de Paz, c'est surtout à cause de déclarations comme celle-ci :

« Qui donc n'aurait le droit de désirer cette forme plus sublime de prière qui est l'instrument le plus efficace de tous pour devenir saint et parfait ? Augustin le désirait et le demandait humblement... Nous pouvons donc désirer le don de contemplation.

» Nous pouvons — et même nous devons — nous y disposer par une abnégation dans tous les domaines et l'exercice assidu de toutes les vertus... Quand les hommes, en effet, sont disposés par ces préparations et, grâce à une vie sainte et spirituelle, sont idoines à la contemplation, Dieu les élève volontiers à cette bienheureuse possession. *Mes délices,* dit-il, *sont d'être avec les enfants des hommes* (*Prov.,* III, 31)... C'est notre faute certainement si nous ne

---

de 1876), auquel nous empruntons les lignes suivantes, avait été précédé de deux ouvrages : *De Perfectione Vitae spiritualis* et *De Exterminatione Mali et promotione Boni,* parus à partir de 1607. Dans l'édition Vivès ils forment quatre volumes dont certains comptent près de 900 pages. Le P. Petit ne les excluait pas de ses préférences.

(8) *De inquisitione pacis sive studio orationis,* l. IV, p, III, ch. 11.

goûtons jamais l'ineffable suavité de la contemplation. Si nous disposions notre cœur à recevoir cette céleste liqueur, si nous le vidions des pensées et des désirs du monde, le Dieu si bon, qui aime les hommes avec tant d'ardeur, ne souffrirait pas que nous manquions d'un bien si précieux et que nous soyons privés de cette étincelle de la félicité future. L'enfant prodigue, contrit vraiment et du fond du cœur, et revenant à la maison paternelle avec une humilité sincère est accueilli par son père, non pas vaille que vaille, mais par des symphonies et des chants et admis au banquet du veau gras. Que ne fera donc pas le Père céleste avec les hommes spirituels, contrits de cœur et humbles, ayant un profond mépris de ce siècle et s'appliquant au recueillement des pensées de leur cœur ?... Je pense, moi, qu'il les introduira dans son cellier de choix, il leur procurera son amour et les enivrera des abondances de sa maison ; il ne les exclura pas de la contemplation préparée pour ses très chers amis » (9).

L'efficacité morale de la contemplation se résume, en somme, à ceci qu'elle « perfectionne les vertus par lesquelles l'âme s'était déjà préparée à la contemplation et les élève à un degré très sublime ». « Cercle merveilleux et désirable, s'écrie Alvarez, que de vivre saintement afin de parvenir à contempler Dieu, et de contempler Dieu afin de vivre plus saintement. » Puis, tout de suite, cette phrase qui sert de conclusion à tout un développement : texte qu'Henri Bremond a rendu célèbre, mais qu'il traduit, comme il l'avoue, « en courant », c'est-à-dire, en fait, d'une façon fort inexacte :

« Prise en elle-même, la contemplation est très excellente, et on peut la désirer, surtout si on la considère, ainsi qu'elle l'est en effet, comme un acte de religion envers Dieu... Il y a néanmoins une façon plus sage et plus salutaire de la désirer : c'est lorsque son excellence propre s'ordonne à une excellence supérieure, savoir à toute sainteté, si l'on y cherche *non seulement la connaissance de Dieu qui d'elle-même est désirable,* et un amour de bienveillance, mais encore un amour efficace qui stimule à la pratique de toutes les vertus » (10).

---

(9) *Op. cit.*, l. I, p. III, ch. 27.

(10) *Op. cit.*, l. V, p. II, ch. 6. A deux reprises, H. Bremond utilise ce texte — ou plutôt la traduction qu'il en fait —, pour appuyer ses accusations d'*ascéticisme*. Une première fois dans la *Métaphysique des saints*, p. 271, en le traduisant ainsi : « ... c'est lorsque son excellence propre (d'acte religieux) s'ordonne à une autre excellence (d'ordre moral) : si l'on y cherche non pas tant l'union à Dieu qu'un amour proprement efficace qui nous stimule à la pratique de toutes les vertus. » Or, Alvarez écrit : « *...non tantum propter notitiam Dei quae per se desiderabilis est,... sed etiam propter caritatem efficacem...* » Transformer — on ne peut dire traduire — « *non tantum propter notitiam Dei* » en « *non pas tant* l'union à Dieu que... », c'est complètement fausser la pensée d'Alvarez, pour qui, dans la contemplation, la connaissance de Dieu ou l'union à Dieu — la chose est évidente — est première dans l'intention comme dans l'exécution. La seconde fois, dans l'*Introduction à la philosophie de la prière*, p. 174 sq., l'auteur aggrave la falsification en faisant dire à Alvarez : « La contemplation est très excellente... si l'on y cherche *d'abord... un amour proprement efficace qui nous stimule* à la pratique de toutes les vertus. » Ce qui est prêter à Alvarez une opinion « proprement » ridicule. Bremond a beau jeu, dès lors, pour ajouter : « Je traduis en courant. Son latin est difficile, et peut-être pour cause. Mystique lui-même, Alvarez veut tout ensemble *défendre la contemplation et l'humilier.* » L'auteur fournit ainsi la preuve qu'il n'a guère fréquenté Alvarez de Paz. Il reconnaît d'ailleurs, les deux fois, tenir ce texte, isolé de tout contexte, d'une lecture du P. Watri-

Quant à la troisième objection, dont les échos retentissaient toujours au début du XX^e siècle, — savoir que la contemplation, apanage des Ordres contemplatifs, « risque de détourner l'apôtre des œuvres de zèle », — le P. Petit devait être particulièrement reconnaissant à son auteur préféré d'avoir catégoriquement enseigné le contraire.

« Par suite, en effet, de l'amour intensif qu'elle produit, déclare Alvarez de Paz, l'âme de l'apôtre se sent envahie, possédée du désir que tous connaissent et aiment un si magnifique Seigneur, qu'ils lui obéissent avec la plus exquise délicatesse et qu'ils consacrent à son service leurs personnes entières et toutes leurs énergies. Il en résulte aussi une douleur aiguë des péchés et des offenses des hommes qui outragent et méprisent un Père si bon et si saint... Il n'est aucune difficulté, dès lors (dans l'apostolat comme dans la vie intérieure), si dure ou si amère qu'on la suppose, que l'âme n'affronte volontiers pour Celui qu'elle aime uniquement » (11).

Et après un long développement pour montrer que l'âme contemplative « s'efforce naturellement de répandre sur les autres les bienfaits dont elle jouit, et de les bien entraîner à toute perfection », Alvarez conclut en affirmant avec force : « Je n'ai vu personne qui soit plus utile au prochain, personne plus puissant en paroles que ceux qui sont admis par Dieu à la contemplation parfaite. Ils persuadent les autres par leur exemple ; ils les convertissent par l'efficacité de leurs entretiens, ils les rendent bons par leurs prières. *Que n'obtiendra point par ses oraisons un homme que Dieu n'a fait si aimable que pour lui permettre de concevoir et d'enfanter des fils spirituels et de conduire à toutes sortes de progrès ceux qu'il a engendrés pour Dieu ?* » (12).

A lire ces paroles, comment s'empêcher de dire : impossible d'exprimer avec plus d'exactitude l'impression produite par le P. Petit sur ses retraitants ? En déclarant qu'Alvarez était son auteur spirituel préféré, se doutait-il qu'Alvarez serait aussi celui qui fournirait le mieux l'explication des effets extraordinaires que produisait sa parole toute simple, familière, parfois même presque enfantine ? Goûtant de manière habituelle la suavité de l'union divine, il était passionné du désir de la communiquer à ses fils.

Que le P. Petit ait profondément goûté cette suavité dans l'oraison, il est difficile de le mettre en doute. On aimerait pouvoir ici,

---

gant. Si l'on trouve, en effet, dans le mystique espagnol des centaines de pages in 4° (exactement 490 colonnes) pour défendre et louer la contemplation, on n'y trouvera pas un paragraphe « pour l'humilier ».

Quant à la courte incise par laquelle Alvarez croit nécessaire d'affirmer à nouveau, pour qu'on ne s'y méprenne pas, ce qu'il vient d'enseigner longuement, que « la connaissance de Dieu provenant de la contemplation *per se desiderabilis* est », elle est, chaque fois, résolument supprimée par H. Bremond. Quand on traduit « en courant », ne s'adjuge-t-on pas le droit de sauter ?

(11) *Op. cit.*, l. V, p. II, ch. 5.

(12) *Ibidem*, ch. 6. C'est évidemment nous qui soulignons.

en fonction des enseignements que nous venons de relire, préciser la nature et le degré de cette oraison. Est-ce possible ?

*
* *

Ce que le Père éprouvait dans ses heures de prière, « les plus belles et les meilleures » de sa journée, peut-être le saurions-nous, si l'on n'avait malheureusement perdu le *Mémorial* où, à l'exemple de saint Ignace et du bienheureux Pierre Favre, il conservait la notation des faveurs intimes que, depuis son noviciat, il avait reçues de Dieu. Pour les connaître, nous en sommes réduits aux confidences qu'il faisait au P. Auguste Petit, lequel fut six ans son Provincial et huit ans son Recteur : « Généralement, mon oraison est un entretien à deux, entre Notre-Seigneur et moi. Je lui parle et il me parle. Sans doute je n'entends pas le son de sa voix ; mais je considère comme paroles de Notre-Seigneur, les bonnes pensées, les résolutions qu'il me suggère par son Esprit Saint, selon ce que dit saint Bernard : « *Locutio Verbi infusio doni* », et saint Augustin : « *Locutio Dei occulta inspiratio* ». Dans mon oraison, Dieu me traite comme son enfant. Il me dit parfois des choses si douces !... » ([13])

Tout autre que le P. Auguste aurait pu préciser quelques-unes de ces « choses si douces ». Mais, outre qu'il était taciturne de tempérament et qu'à certaines heures, selon son propre aveu, « il lui était impossible de proférer une parole », ayant passé une grande partie de sa vie à entendre des comptes de conscience, il avait pris l'habitude de les écouter, patiemment sans doute, mais en « frottant du revers de sa manche le col de son manteau » et « avec une moue de sa lèvre inférieure » ([14]), qui ne facilitait pas le détail des confidences. De plus, pour être plus assuré de ne pas pécher par indiscrétion au sujet des secrets qu'on lui avait révélés, il s'était fait une loi de les oublier. Pressé cependant, par le « postulateur » de la Cause, de bien vouloir scruter le tréfonds de ses souvenirs, il lui disait, en mai 1931, après avoir répété à peu près ce qui précède : « Cette prière peut être mystique. Quel en est le degré ? Il parlait, il entendait ce que le bon Dieu lui disait, il lui répondait... Ces choses si douces (dont il me faisait confidence) cela ressemble au *fleuve de paix* dont parle saint Jean Berchmans. »

Pareille réserve n'apaise assurément pas nos légitimes curiosités. Mais dans la bouche d'un homme bien connu pour ne pas exagérer les éloges et dont un savant canoniste, lui aussi méticuleusement prudent, le P. Coemans, a pu dire : « Le P. Auguste imitait saint Ignace qui, quoique vivant à Rome, évitait les superlatifs », ce jour entr'ouvert sur l'oraison affective ou de simple regard du P. Adolphe

(13) *Procès diocésain ordinaire,* p. 655.
(14) P. Valère Fallon, *Notes et Souvenirs sur le P. Auguste Petit,* p. 13.

autorise bien des hardiesses. Et quand on lit des attestations telles que celles-ci, qui abondent dans les procès informatifs : « Sa vie semblait une oraison continuelle, tant il paraissait recueilli », « Cétait un ostensoir de Dieu », « Dans le jardin, dans les corridors, on eût dit que c'était le saint-Sacrement qui passait », « Je le croyais baigné dans la consolation substantielle d'une grande intimité avec Jésus », « Mon impression est qu'il nageait dans les consolations... Bien des fois en servant sa messe ou en y assistant, j'avais comme l'impression, je dirais même sensible, d'un homme perdu en Dieu » ; — pour interpréter ces paroles, des imaginations même fort sages ont le droit de se donner libre carrière.

Oraison de simple regard et très affective : ce qui autorise également à l'affirmer, semble-t-il, c'est un examen de conscience de trois pages sur les *sens spirituels,* par lequel le P. Petit conclut la dernière série de son *Sacerdos rite institutus* ([15]). Ce sont là, dit-il, les moyens habituels « dont Dieu se sert pour s'unir et se communiquer à l'homme ». Des yeux intérieurs qui font « percevoir à l'âme les choses d'en haut comme si elles lui étaient présentes », lumière intermittente qui, « même disparue, laisse un grand désir du céleste et du divin ». Des oreilles intérieures, « par où l'âme entend des conseils et des exhortations efficaces à la pratique des vertus et de l'amour de Dieu ». Un odorat spirituel qui « embaume l'âme du parfum des choses du ciel, en sorte qu'elle puisse dire qu'elle court *in odorem unguentorum tuorum* ». Un goût spirituel qui lui révèle « combien le Seigneur est doux », et abondant l'élixir de ses suavités. Enfin un « toucher spirituel et comme un embrassement » par où « Dieu, multipliant les témoignages variés de son amour, s'unit à l'âme avec ces incroyables délices dont le livre des Cantiques, dans l'Ecriture, est rempli ».

« Ces sens intérieurs, observe le P. Petit, nous pouvons les employer en chacune de nos méditations. Toutes les vérités que l'intelligence a d'abord proposées à la volonté, peuvent être ensuite ainsi contemplées, écoutées et goûtées intérieurement ». C'est là ce que saint Ignace recommande de faire chaque soir des Exercices spirituels, en revenant « par une simple *application des sens,* sur les mystères médités pendant la journée ». Et cet homme d'une si longue expérience, qui fut Instructeur du troisième An pour vingt générations, directeur d'innombrables retraites ecclésiastiques, n'hésite pas à déclarer : « Cette pratique, que certains jugent ne convenir qu'à la fine pointe de la sainteté (*ad apicem sanctitatis*), nous la croyons, — si grande est notre estime du sacerdoce et du clergé, — utile à tous les prêtres pour eux-mêmes et pour ceux qu'ils sont tenus par office de diriger dans les voies de Dieu. »

Pareil langage se comprendrait-il si la méthode d'oraison ainsi

(15) 5e série, 435-438.

prônée n'était pas devenue habituelle et familière au P. Petit ? Or, ce mode intuitif d'oraison, vue simple et affectueuse de la vérité comprise et possédée, « approche de très près, au témoignage de Suarez, la haute contemplation » (16).

On se tromperait néanmoins étrangement si l'on concluait de ces pages que le P. Petit ait jamais dit à ses dirigés : « Préparez-vous à la contemplation ». Autant que personne il savait à combien d'illusions est sujet l'amour affectif. Aussi le réclamait-il, en plus, délibérément *effectif* ou, comme le dit Alvarez de Paz, *efficace*. A l'exemple de tous les directeurs, même gratifiés pour leur compte de faveurs mystiques, — Ignace de Loyola ou François de Borgia, aussi bien que Jean de la Croix ou Marguerite-Marie maîtresse des novices, — il poussait, de la manière que nous avons précisée, à un amour de Dieu très ardent et en même temps à l'abnégation, inspirée par cet amour et prouvant cet amour. Il évitait par là le double excès qu'on a pu reprocher à certains directeurs : aux uns, qu'à prêcher trop exclusivement l'abnégation, ils resserrent et laissent parfois souffrir des âmes en paralysant leur élan, aux autres, qu'à prêcher trop constamment l'union à Dieu et le repos en Dieu, ils s'exposent à nourrir des illusions et à préparer des déceptions douloureuses.

*
* *

Ces remarques aideront sans doute à comprendre pourquoi l'on a pu trouver une parenté d'âme entre le P. Petit et Thérèse de Lisieux, et parler à son sujet d'*enfance spirituelle*.

Peu après que l'*Histoire d'une âme* eut paru, le vicomte du Parc la prêta au P. Petit, devinant que « ce volume serait pour lui plaire ». Bien des prêtres et des religieux, — tel le maître des novices de Tronchiennes, le P. d'Alcantara, — rebutés sans doute par la façon dont plusieurs présentaient la spiritualité de cette vaillante sainte et plus encore peut-être par les traits de poupée de cire sous lesquels presque toutes ses images la défiguraient, ne voyaient alors en cet ouvrage que « mièvreries » et en interdisaient la lecture. Le P. Petit sut découvrir et apprécier la perle cachée sous les fadeurs ; il s'y intéressa même si vivement qu'un long temps passa « sans qu'il restituât le volume ». Rencontrant un jour Joseph du Parc, il lui dit : « Votre livre ? Ne croyez pas que je l'oublie. Bien au contraire, il est un bain pour mon âme. Chaque fois que je suis fatigué, je le prends comme repos. »

Celui qui recommandait constamment et avec tant d'ardeur la « prière spontanée », comment n'aurait-il pas été charmé par la sainte

(16) Voir J. Maréchal, *Note sur la méthode d'application des sens, dans les Exercices de saint Ignace* (*Coll. de la Bibl. des Exercices*, nos 61-62) ; et le P. de Maumigny, *La grande Retraite*, p. 67-74.

qui écrivait : « Je fais comme les enfants qui ne savent pas lire. Je dis tout simplement au bon Dieu ce que je veux lui dire, et toujours il me comprend. Pour moi, la prière c'est un élan du cœur, c'est un simple regard jeté vers le ciel » ? Quand il lut que sœur Thérèse, qui aimait tant la blancheur, avait obtenu qu'au matin de sa vêture, le sol se trouvât entièrement recouvert d'une robe de neige tombée la nuit, ou que l'assassin Pranzini, son « premier pécheur », jusque-là rebelle à toutes les sollicitations, avait sur le chemin de l'échafaud « baisé par trois fois le crucifix que lui présentait l'aumônier », ou encore que sa sœur Céline, après avoir, étourdiment pensait Thérèse, accepté d'aller au bal, n'avait pu même esquisser un tour de valse, parce que son partenaire s'était tout à coup senti incapable de danser, il y a fort à parier que le P. Petit sourit de très bon cœur et envoya bien vite à la petite sainte une strophe de félicitation. Ces récompenses de prières d'enfant confirmaient tellement sa propre manière de traiter avec Dieu et surtout avec son « bon saint Joseph » !

Mais nul doute que le P. Petit ait pénétré plus profond. La simplicité, la droiture, la confiance candide et filiale de la chère sainte, oui sans doute ; mais aussi sa fidélité méticuleuse au moindre « bon plaisir » du Père céleste. Le bonheur qu'elle éprouvait à servir de simple jouet à l'Enfant Jésus, son optimisme, son sourire persistant malgré les avanies, son exquise humilité de petite fleur qui dissimulait tant d'héroïsme, tout cet ensemble qui constituait sa « petite voie » était fait à souhait pour captiver un vieillard qui, de plus en plus, aimait à se nommer lui-même le petit Père Petit ou « la petite boule du bon Dieu ».

Quelques années plus tard, Benoît XV proposera comme un modèle à tout le peuple chrétien, prêtres aussi bien que laïques, « ce secret de la sainteté », et Pie XI, le pape de l'*Action catholique*, poussera l'audace jusqu'à nommer cette Carmélite, qui jamais ne franchit le seuil de son cloître autrement que par ses prières, « patronne des missions lointaines au même titre que saint François-Xavier ».

« L'homme qui, selon le mot de l'Ecriture, ne voit que l'extérieur, *videt in facie* », dira du P. Petit, comme de la petite Thérèse : « Ils n'ont pourtant accompli l'un et l'autre que de petites choses. » Mais quand on sait combien il est difficile de ne conserver, constamment, minutieusement, plus aucune autre volonté que la volonté de Dieu, on acceptera sans peine d'entendre dire par saint Augustin dans son ouvrage *De la Doctrine chrétienne* : « Les petites choses sont de petites choses, mais être constamment fidèle dans les petites choses est une grande chose », ou par le bienheureux Pierre Favre dans son *Mémorial* : « Mieux vaut faire grandement de petites choses que petitement de grandes choses ».

Fourvière-Lyon. Georges GUITTON, S. I.

PHILOSOPHIE DE LA RELIGION

A propos d'un livre récent (1)

Ce volume du R. P. Ortegat reprend et approfondit deux livres antérieurs : *Philosophie de la Religion, Intuition et Religion* dont les comptes rendus ont paru dans cette revue. A propos du premier, le R. P. Hayen, dans un numéro de 1938, a résumé la démarche dialectique de l'auteur. Celui-ci critique les conclusions des philosophes matérialistes, positivistes, idéalistes, existentialistes, les dépasse et les synthétise en fonction d'une conception personnaliste et communautaire de la religion que la Révélation divine achève et réalise en plénitude.

Dans le nouvel ouvrage on est heureux de retrouver la même puissance que jadis, la même verve philosophique qui se soutient pendant plus de huit cents pages. Les temps sont révolus où les théologiens et les philosophes catholiques se contentaient d'articles de seconde main pour entrer dans la pensée des grands philosophes. On sent que l'auteur a pris contact avec les princes de l'esprit dans la majesté du texte qu'il domine, assimile et formule avec aisance.

Pour ne pas faire double emploi avec l'article du P. Hayen sur la première édition du livre, contentons-nous de rappeler les premières parties de l'ouvrage où l'auteur démontre l'incapacité du positivisme à rendre compte du phénomène religieux, puisque celui-ci surgit dans la conscience irréductible aux phénomènes physiques ; où il prouve ensuite l'impossibilité pour l'esprit d'être uniquement ou spéculatif ou pratique, car son acte est toujours, à des degrés divers, à la fois idéel et existentiel ; où il établit enfin que la conscience ne s'absorbe ni dans une pure mobilité dialectique, ni dans une pure succession de choix spontanés, car chaque acte de volonté, pénétré d'intelligence et chaque acte d'intelligence, pétri de volonté, manifeste un « Je », qu'on ne saisit point dans son isolement solitaire, mais qu'on appréhende comme impliqué dans l'effectivité de chaque acte, doué d'identité substantielle, nanti d'une capacité virtuelle d'assimilation et de choix infiniment plus ample que ses réalisations.

Au demeurant, la plus grande originalité de l'ouvrage se retrouve dans les quatrième et cinquième sections qui traitent respectivement de la médiation de l'Eglise et de la Révélation.

On pourrait croire qu'après avoir démontré la personnalité de l'homme, sa capacité de connaître et d'aimer Dieu comme être personnel et parfait, comme Sagesse et Amour subsistant, la tâche du philosophe de la religion soit accomplie. Cependant l'individu n'est pas « une monade douée de tous les organes nécessaires à la vie religieuse... Sans incorporation à une Eglise visible, il n'y aurait pratiquement pas de religion, c'est-à-dire pas d'union effective à Dieu. »

Lorsque l'auteur parle de l'Eglise, il songe à celle qui existe en fait, à savoir à l'Eglise chrétienne. Il ne l'étudie pourtant pas en théologien mais en philosophe. L'objet formel de la philosophie c'est le rationnel ; celui du

---

(1) P. Ortegat, S. J. — *Philosophie de la religion.* Synthèse critique des systèmes contemporains en fonction d'un réalisme personnaliste et communautaire. Coll. Bibliothèque philosophique de Louvain, n° 8. Tomes I-II. Gembloux, Duculot ; Louvain, Nauwelaerts, 1948, 24 × 17 cm., 848 p. Prix : 275 frs.

théologien c'est le révélé, c'est-à-dire les paroles et les actes du Christ, Homme-Dieu, Fils du Père, qui fonde l'Eglise et en définit concrètement la structure.

Mais le christianisme est un fait inséré dans l'histoire. Il peut donc en partie être objet d'une expérience purement humaine. En effet, il ne faut point avoir la foi pour discerner dans la religion chrétienne une communauté, un culte, une liturgie, une autorité, un magistère, etc...

Ces aspects peuvent être rationnellement légitimés en s'aidant des exigences concrètes de l'homme.

Le christianisme ne se déduit pas à priori, c'est l'évidence même. Mais le théologien a besoin d'une philosophie. Et souvent l'étude de la Révélation elle-même est enrayée par des méprises graves d'origine philosophique qu'une analyse rationnelle et approfondie aurait permis d'éviter.

L'auteur démontre donc la nécessité d'une communauté. « On dit que l'homme est pourvu de facultés divines et que, par conséquent, il peut s'unir à Dieu par lui-même et dédaigner tout concours extrinsèque. On confond une possibilité théorique et abstraite et une possibilité effective et réelle. Un enfant intelligent est théoriquement capable de se façonner par lui-même une langue, d'inventer un alphabet et de créer une géométrie. Pourtant il est moralement certain que, sans éducation, il mourra sans avoir fait aucune de ces découvertes. Il n'en va pas autrement des vérités religieuses. L'humanité a mis non moins de temps à connaître la nature de Dieu et ses relations avec l'homme qu'à découvrir la pierre à feu et les forces cachées de la nature... De gaieté de cœur peut-on faire abstraction de ces progrès, de la tradition qui totalise les expériences religieuses du passé et qui permet de posséder sans effort et comme en se jouant ce que l'humanité a mis des siècles à acquérir ?... Entre l'homme et Dieu il y a un abîme. Pour le franchir il ne faut pas être seul, il faut être éclairé par une tradition historique et sociale. »

L'homme a donc besoin d'une communauté. Celle-ci doit être à la fois spirituelle et visible. Pas d'âme qui n'ait un rapport intrinsèque à un corps. C'est grâce au corps qu'elle se développe, s'instruit et se valorise. « Sans rapport à un corps défini, elle ne peut ni penser ni vouloir... De même l'Eglise spirituelle a un rapport intrinsèque à une Eglise concrète ; détachée de cette Eglise, elle est sans vie et sans conscience : elle n'existe point. »

Cette communauté à la fois visible et invisible, il convient qu'elle possède une liturgie. « Le culte n'a pas seulement une valeur symbolique ;... il remplit sa fonction, alors même que la pensée religieuse n'est pas encore formée et que l'acte reste opaque à la raison. Le rite est comme la pénombre qui prolonge le jour, ou comme l'aurore qui le précède... L'acte extérieur n'est pas seulement manifestation de la vie intérieure ; il la suscite et c'est par lui que les certitudes s'ébauchent et que naissent les sentiments mystiques. C'est cela même que nous faisons qui nous devient immanent »... « La pensée et l'amour ont des origines bien humbles ; la sainteté en a de pareilles. Sans instincts les sentiments moraux n'existeraient point ; sans images la pensée serait défaillante ; de même, sans rites efficaces, il n'y aurait point de sainteté humaine. »... « La fin de la prière liturgique est le contact spirituel avec Dieu : la musique et les mots doivent introduire à une musique qui n'a plus rien de terrestre, à une mélodie sans paroles. »

Cette communauté liturgique doit être également munie d'un magistère auquel revient entre autres une double fonction : celle d'illuminer et celle de rendre moral en vue de la sanctification. L'Eglise donne à ses fidèles des vocables pour désigner Dieu. « Elle leur révèle le nom de Dieu ; et, en vertu de cette révélation, les fidèles pénètrent dans le domaine du sacré. Ils pourront en prendre ultérieurement possession lorsqu'ils seront doués de plus de réflexion et d'une vie plus intérieure. L'Eglise doit avoir sa langue ; elle

doit en imposer le respect à ses fidèles. Traiter les mots avec déférence, bien les employer, ne pas galvauder leur sens, c'est respecter les idées. Un vocabulaire précis, son emploi rigoureux s'imposent en matière religieuse non moins qu'en matière scientifique. »

L'Eglise non seulement enseigne ; elle apprend aussi à bien agir. « C'est le doigt levé de la maman qui initie l'enfant aux arcanes de la morale... Les œuvres ne suppléent pas à la charité. La prière vocale et les pèlerinages ne dispensent pas de la contemplation... Donner l'aumône au prochain ou porter secours aux infirmes, ce n'est pas toujours se donner sans réserve ; c'est du moins se donner un peu et, avant de se livrer tout entier, il est sage d'essayer de renoncer à quelque chose de soi-même. »

Ce qui fonde la religion et l'épanouit, ce n'est donc pas uniquement le rapport individuel de l'homme à la divinité, mais un rapport social. Ce point est vigoureusement mis en relief par l'auteur qui utilise les données d'une expérience chrétienne, philosophiquement justifiée non quant à son intégralité et à son sens profond, mais quant à certains de ses aspects qui pourraient analogiquement se réaliser dans une religion purement naturelle.

Cependant la raison humaine peut pousser encore plus loin sa conception de ce que serait une religion parfaite ; d'où la cinquième section qui traite de la Révélation. Le rapport à l'Absolu que, dans une communauté religieuse, la créature comme telle pourrait actualiser est plus une absence de Dieu qu'une présence ; car l'homme a beau ouvrir son intelligence et tendre son vouloir, au bout de son effort humain même socialisé, Dieu reste toujours l'Au-delà, l'Inviolable Transcendance.

« L'Absolument Saint peut seul instituer une religion authentique, car lui seul, étant infiniment intérieur à lui-même, pourra intérioriser l'homme. Aussi c'est autour de Lui qui l'Eglise se groupe... Dans le Christ, Dieu assume la nature humaine. A la suite de l'Incarnation la divinité se diffuse dans l'humanité et la religion s'instaure... Celui qui adhère au Christ, participe par la Foi à la vision intuitive de celui qui contemple le Père, s'insère par l'Espérance dans l'acte créateur qui fait le salut, s'agrège par l'Amour au Corps mystique du Fils de Dieu, qui est l'Eglise. »

Ainsi quoique l'auteur s'accorde avec Barth pour souligner la transcendance de la Parole divine, il critique vivement son extrinsécisme. Dans l'Incarnation, Dieu, qui s'unit effectivement à la nature humaine la transforme et la perfectionne. C'est librement mais réellement qu'il s'unit à nous et, de ce fait, notre pensée est irradiée par les lumières de la foi, notre cœur embrasé par la charité, notre personne intégrée dans le Corps mystique.

Comme on le voit, le livre critique des systèmes mais en fait aussi la synthèse. La pensée philosophique apparemment éparse et contradictoire s'édifie en une *philosophia perennis* et les vérités divergentes se réconcilient dans une unité harmonique. La synthèse de ces éléments épars donne le pressentiment vague et inefficace de la Communauté parfaite instaurée par le Christ. Le Christ assume la réalité humaine et la proroge au delà de toute limite ; il l'assume en la transcendant, comme la matérialité des mots est assumée par un sens et les muscles du visage par un sourire.

Namur. R. DEBAUCHE, S. I.

LE BOUDDHISME

A propos d'un livre récent (1)

Le fait fondamental dont part le Bouddhisme, c'est que tout est douleur. Pourquoi ? Parce que l'existence est momentanée. Facile à prouver. Tout n'existe que dans le moment présent, où le passé n'est plus et où l'avenir n'est pas encore. Même dans ce moment l'existence n'est pas stable, mais fluente. Tout n'est que forme et superficie. Tout est sans fond, il n'y a ni substance matérielle, ni sujet spirituel. On pourrait dire que les éléments demeurent. Mais les éléments eux-mêmes ne sont qu'une combinaison, une structure externe et sans fond. Tout est donc creux.

S'il en est ainsi des objets matériels, au moins les sujets connaissants — ce que l'on appelle abusivement les âmes — auront-ils une intériorité propre ? Il n'en est rien. L'âme est un pur groupement skandha).

Il y a le skandha des sensations (Vedanâ). Par la sensation le soi-disant sujet entre en contact avec l'objet perceptible (le rûpa). Le sujet frotte si longtemps contre l'objet sensible que la flamme de la sensation jaillit et nous ressentons alors des impressions affectives qui nous font souffrir ou jouir ou qui nous laissent indifférents.

Puis vient le groupe des perceptions (sannâ ou samjnâ). La sensation nous procurait une vague expérimentation agréable, de blancheur brillante par exemple. Par la perception nous voyons une chose blanche, dans l'espèce le disque solaire.

Nous pénétrons ensuite dans le groupe des impressions (sankhâra). Les impressions compénètrent intimement le groupe des sensations et des perceptions et contribuent à leur combinaison caractéristique. Ceci doit nous faire réfléchir. Car les impressions proviennent de nos volitions implicites et explicites, et comme notre volonté est libre et responsable, nous sommes les auteurs du monde que nous sentons et percevons.

Enfin, nous aboutissons au dernier groupe, la conscience (vinnâna ou vijnâna). Ce serait le groupe des perceptions générales. Le vinnâna saisit aussi, affirme l'auteur, les idées de l'infini, celle de l'espace par exemple. Là se trouverait encore ce que les mystiques appellent la fine pointe de l'âme par laquelle nous percevons l'infini du renoncement, la libération ou le nirvâna.

Nous attirons l'attention sur le groupe de nos volitions ; elles nous révèlent que, si tout est douleur, nous l'avons voulu ainsi ; nous sommes tous des coupables. Il y aurait pour nous une consolation à reconnaître que nous sommes innocents de la douleur universelle. Nous pourrions nous complaire dans l'aspect tragique de notre sort. Mais cette fiche de consolation elle-même nous est refusée. Ce monde, brisé dans toutes ses articulations, n'est que la grimace désespérée de notre éternel péché impénitent, sa visibilité, sa sanction et son accomplissement.

Comment sortir de cet enfer que nous allumons et entretenons pour notre compte ? Eh bien, de même que nous avons composé par notre libre vouloir cet écheveau, nous pouvons librement le défaire, en nous renonçant. Mais nous ne voulons pas nous rétracter et c'est l'avortement universel.

Le but que poursuit le monde c'est de produire le Bouddha, le saint parfait qui, à force d'abnégation, porte en soi son ciel intérieur. Tous sont appelés à contribuer à l'avènement du bouddha en eux, mais tous, pareils à des espèces qui se complaisent dans leur perfection acquise et refusent d'évoluer, nous tournons en cercle autour de nous-mêmes. De là l'universel avortement.

Nous vieillissons ; c'est que nous sommes nés. A partir de notre naissance, nous devenons ; c'est que nous sommes attachés. De là proviennent nos

---

(1) Fr. Taymans d'Eypernon, S. J. — *Les paradoxes du Bouddhisme*. Coll. Museum Lessianum. Section Philosophique, n° 26. Bruxelles, L'Edition Universelle ; Paris, Desclée De Brouwer, 1947, 24 × 15 cm., XVI-314 p. Prix : 130 frs belges.

désirs que nos sensations animent. C'est au contact de l'objet que surgit la conscience. La conscience transmigre et selon notre caractère produit une nouvelle combinaison des éléments ; celle-ci est soit démoniaque, soit humaine, soit animale. Alors nous naissons de nouveau, nous vieillissons, nous devenons etc..., en avant la danse macabre.

Le Salut.

Evidemment, pour sortir du cercle magique, il faut échapper vers les hauteurs de la sainteté par la tangente, par ce que le bouddha appelle la voie droite. Celle-ci exige négativement qu'on ne fasse aucun mal à un être vivant et positivement qu'on agisse avec une bienveillance compatissante à l'égard de ces mêmes êtres. C'est la vie de renoncement, notre « via purificativa », la voie des bonnes œuvres. La communauté laïque peut s'en tenir là et espérer des paradis temporels. Mais les parfaits, les moines, désirent atteindre le ciel intérieur ou l'indépendance de toute finitude, le nirvâna. Ils doivent pour cela entrer dans la méditation laborieuse, notre « via illuminativa » et dans la méditation spontanée et nirvanique, notre « via unitiva ».

Elle comprend la méditation dans laquelle on s'appuie sur un laborieux raisonnement pour atteindre l'*affectus* contemplatif ; ce dernier se continue ensuite de lui-même par son excès de vitalité et s'écoule comme un épanchement d'huile. Voilà pourquoi l'*affectus* contemplatif comporte quatre étapes ascendantes ; les trois premières constituent la via illuminativa, et la dernière la via unitiva.

La première se caractérise par le dégoût des plaisirs des sens. On médite laborieusement et intensément jusqu'à ce que l'*affectus* se produise.

Dans la seconde ascension, la méditation laborieuse cesse ; on se fixe dans l'*affectus*, on jouit de sa béatitude extatique et sereine ; ce qui l'emporte, c'est l'absorption du *raptus*. Dans la troisième ascension, on se dégoûte et on se détourne de l'extase elle-même ; elle devient encombrante. Quelque chose de plus précieux que l'absorption dans l'irradiation de l'extase c'est d'y renoncer par esprit d'abnégation et de générosité. L'extase apparaît au contemplatif comme un retour sur soi.

Enfin la quatrième ascension constitue, comme nous le savons, la via unitiva. Voici les propres termes en lesquels l'auteur nous la décrit : « Enfin, le quatrième état n'est distinct du précédent que par la perfection de l'indifférence, par l'abandon total des mouvements intérieurs tels que la joie et la peine. Cet abandon qui était déjà le fruit du troisième jhâna, se trouve ici comme stabilisé dans un état définitif. C'est le nirvâna. »

On dira : « Tout cela n'est qu'impression. » On dira encore : « Tout cela n'est que subjectivisme. » Et l'on aura raison. Mais il s'agit ici d'un problème que le sens intime pose et qu'il doit résoudre. Il en est capable, puisqu'il peut s'appuyer sur la transparence propre au sens intime direct. Savoir qu'on souffre et que tout est douleur c'est la même chose pour le sens intime que la réalité même de la douleur et jouir de la délivrance totale de toutes les souffrances c'est, de fait, en être délivré. Evidemment le sens intime réflexe intervient, et tout cela alors devient acte subjectif, c'est-à-dire de l'existentialisme.

On dira : « Nous nous perdons nous-mêmes et nous nous délivrons nous-mêmes. » Mais de nouveau se sentir libre et agir librement c'est la même chose et par conséquent librement se perdre de toute éternité et librement se délivrer de la perdition à un moment du temps c'est la même chose que se connaître, de façon intime, perdu ou libéré. L'auteur était donc bien inspiré en disant que le hîna-yâna (2) est existentialiste et qu'il est une philosophie de l'acte.

(2) Bouddhisme de la petite Eglise ou petit véhicule, tenu plus commu-

Les sarva-asti-vâdins (3), comme leur nom l'indique, professent le réalisme du bon sens. Mais les vaibhashikas (4) (une des écoles réalistes) jettent déjà un soupçon sur cette certitude béate. Ils distinguent entre la connaissance véridique et réelle et la connaissance illusoire. Nos appréhensions directes et indistinctes sont réelles ; nos appréhensions claires seraient illusoires. De tout ce que j'appréhende je peux dire que c'est quelque chose de réel, mais c'est en vain que je m'évertue à préciser de quelle chose déterminée il s'agit.

Les sautantrikas (*sensationalistes,* que nous pouvons situer dans la seconde moitié du second siècle de notre ère) deviennent dangereux. D'abord ils soutiennent que nos perceptions de vision et d'audition ne sont qu'indirectes et médiates et que l'esprit n'est qu'un pâle résidu de nos sensations. Mais ils mettent le comble à leur négation quand ils affirment que le nirvâna n'est que la destruction de tous les phénomènes et rien d'autre. C'est vraiment méconnaître le bouddhisme du tout au tout. Si j'appréhende par mon sens intime que ma propre liberté, agissant selon l'idéal de l'égoïsme et de la concupiscence, transforme le monde en un enfer, si d'autre part, à un moment donné du temps, je sors, par mon renoncement, de cet enfer, ma libération, ne fût-ce que par contraste, doit m'apparaître comme un ciel intérieur.

Mais les mâdhyamikas (nihilistes) entrent en scène (vers la fin du second siècle de notre ère). Leur chef est un Nâgârjuna. Honneur à tout grand seigneur ! Il introduit l'être absolu comme la seule et unique Réalité accessible à la seule mystique. Pourquoi l'appelle-t-on alors un nihiliste absolu ? Parce que selon lui la raison est si antinomique et si illusoire qu'elle se suicide avec son objet. C'est alors le nihilisme de tous les phénomènes. La raison croit avoir affaire à l'être réel, mais l'être réel est absolu et non relatif, et la raison affirme que son être est relatif. La raison ment donc ; elle est un scandale. Elle n'est pas ignorante ; c'est plus grave ; elle affirme comme réel en soi ce qui ne peut l'être, le relatif. Elle n'ignore pas, elle voit autre chose à la place de l'être, le relatif au lieu de l'absolu ; son ignorance est entitative, une perversion.

Arrivent à leur tour les vijnâna-vadins (idéalistes) (5). Ils réfutent le redoutable dialecticien qu'est Nâgârjuna. Celui-ci prétend que l'être absolu est indéterminé et inconnaissable. Il le connaît donc comme indéterminé et inconnaissable. Il prétend encore que la connaissance de la raison est illusoire : il la connaît par conséquent et la connaît bien. Finalement, il y a donc la connaissance qu'absolument on ne peut nier : c'est celle qui, à force d'être indéterminée, est déterminée, et à côté d'elle il y a la connaissance phénoménale et illusoire.

Ne dites pas que la connaissance présuppose un objet réel, un *ordo rerum* à côté de l'*ordo cognitionis.* Cette extériorité qu'on trouve dans la connaissance c'est la propre extériorité de cette dernière en dehors de laquelle il n'est rien. L'idéation de notre connaissance produit elle-même cette face externe ; voilà tout. On voit qu'une métaphysique s'ébauche et commence à prendre des traits qui menacent d'être définitifs. Nous obtenons, avec Nâgârjuna un en soi absolu mystique, qui ressemble, à s'y tromper, à un réalisme absolu. Avec Asangha nous avons un idéalisme mystique à ne pas s'y mé-

---

nément pour le bouddhisme le plus ancien et répandu dans les pays du sud de l'Asie.

(3) Une des plus anciennes sectes du petit véhicule ou hîna-yâna. La date de leur apparition dans l'histoire du bouddhisme est impossible à fixer.

(4) Rejetons des sarva-asti-vâdins, ils florissaient vers les années 80-110 de notre ère, sous l'empereur indo-scythe Kanishka.

(5) On a beaucoup discuté sur la date de l'apparition de cette école. D'excellents auteurs comme Sylvain Lévy et Takakusu s'accordent à la placer au cinquième siècle de l'ère chrétienne.

prendre. Mais ce réalisme et cet idéalisme sont indéterminés. Avec le mahâvâna et son idéal de bodhisattva (lequel constitue comme une vivante incarnation du désir de devenir un bouddha et qui renonce au nirvâna pour se dévouer au salut de tous) nous sortons de la préoccupation hîna-yâniste qui ne considère que le salut personnel et individuel, et nous nous lançons dans le salut universel. L'âme du grand Tout va apparaître et avec elle le retour à l'hindouisme. C'est le mahâyâna (bouddhisme qui rejoint l'hindouisme).

Açvaghosha se présente ici. Cette fois encore, hommage à un nouveau grand Seigneur. Dieu et l'âme furent si longtemps exilés du bouddhisme ! Voilà qu'Açvaghosha célèbre leur joyeuse entrée, sous le nom d'âme du monde, comme divinité immanente au grand Tout.

Açvaghosha nous renseigne sur l'essence, les attributs et l'action du mahâyâna. L'âme du monde est la perfection elle-même et en agissant dans le Tout elle ne saurait s'agrandir ni se diminuer. Cela se comprend aisément si son devenir est tout idéal. Elle ne passe pas de l'être au non-être, elle ne saurait se corrompre, dépérir et mourir ; mais elle sait se dissimuler, se cacher et se faire implicite. Puis, sortant de cet état, elle peut se rendre explicite et manifeste. Mais de même qu'en devenant implicite elle ne perd rien, elle ne gagne rien en devenant explicite. Asangha insinuait que la connaissance pure était connaissance libératrice. Açvaghosha dit plus justement que cette connaissance est l'idéal de la sainteté pure, réalisée dans l'âme du monde comme sa perfection.

Cette sainteté demeure implicite et cachée dans les débutants, mais elle devient explicite et manifeste dans les bouddhas et les bodhisattvas. Car les candidats à la sainteté n'envisagent pas l'âme du monde comme ils le devraient. Ils pensent que la sainteté est une question de transformation par la pratique des bonnes œuvres ; cela n'est pas. Si les hommes, par leur bonne conduite, se transforment de moins saints en plus saints c'est uniquement parce que l'âme du monde, sortant de son implication, manifeste sa sainteté en eux. Cette transformation s'opère graduellement.

Le samsâra (monde de la transmigration), que les débutants sont en train de quitter, les illusionne encore. Car c'est dans le samsâra qu'il y a altération et transformation. Là on passe du moins être au plus être, on croît, on s'agrandit, on perdure un certain temps, puis on inaugure la route inverse : on se corrompt, on dépérit, on meurt. Mais rien de cela ne se passe en réalité. Il s'agit là d'une illusion, pareille à une affreuse grimace sur la face infiniment aimable du monde : c'est l'âme du monde qui tantôt se voile et tantôt se dévoile sans éprouver le moindre changement intrinsèque, sans accroissement ni diminution.

Mais à force de pratiquer la bienveillance compatissante envers tous, les débutants se purifient de l'égoïsme qui isole du Tout ; alors ils comprennent, par la méditation et la contemplation, que c'est l'âme du monde qui se manifeste en eux avec sa lumière de vérité, de bonté et de béatitude.

Dans la *via purificativa* nous avons le corps de transformation, mais dans la *via illuminativa et unitiva* c'est le corps de joie. Ainsi parlait Açvaghosha.

Y a-t-il encore moyen d'avancer plus loin que lui, et de quelle façon ? On le devine. Les bouddhistes insistent beaucoup sur la connaissance en tant qu'indéterminée. Nâgârjuna nous dit qu'il s'agit de l'indétermination de l'absolue Réalité en soi, Asangha nous dit qu'il s'agit de l'indétermination de l'absolue idéalité, Açvaghosha nous dit qu'il s'agit de l'indétermination qui se détermine par sa double respiration de manifestation et d'occultation.

Et nous autres, que dirons-nous ? Que c'est là le signe de la transcendance. La raison suffit pour interpréter ce signe. Elle nous fera affirmer l'absolue spiritualité de Dieu, sa simplicité et sa non-relativité. On peut dire

ainsi qu'on a affaire à l'infinie indétermination de Dieu. Car Il est l'indétermination infinie de la vérité et de la bonté.

Mais, pour la raison, l'indétermination ne peut être qu'un concept incomplet. L'ultime allure de l'être sera l'expression. Elle réclamera donc une intelligence qui s'exprime dans l'infinité de la vérité, une volonté qui s'exprime dans l'infinité de la bonté et un acte infini qui exprime son infinie idéalité dans son infinie réalité ; en cela consiste l'infinie auto-suffisance ou béatitude. Mais s'il y a intelligence et volonté et cœur infinis, il y a infinie personnalité. Ainsi donc l'indétermination est-elle prise comme signe de transcendance et non pas comme caractérisant essentiellement Dieu. Elle caractérise au contraire notre connaissance qui ne saurait égaler l'infinie connaissance de Dieu, tel qu'il est en lui-même, qui ne l'égale même pas dans la vision béatifique où nous voyons Dieu comme Il se voit Lui-même.

Mais je préférerais encore un mystique qui m'explique la grandeur de l'indétermination comme signe de transcendance. Et cela parce que les mystiques envisagent Dieu tel qu'il apparaît dans la lumière surnaturelle de la foi. La foi nous fait voir réellement par les yeux de Dieu ; de là la certitude inébranlable qu'elle procure. La foi cependant reste obscure ; et la raison en est que, Dieu n'enlevant pas le bandeau de l'analogie, les vérités ainsi perçues demeurent des mystères.

Mais les dons du Saint-Esprit nous éclairent, eux, d'une certaine façon. La connaissance qu'ils provoquent se distingue par son ineffable intimité. Chez les mystiques véritables elle assume des formes admirables. Ils nous décrivent leurs visions de Dieu. Ils disent qu'ils se sentent transformés en Dieu, idéalement évidemment. Ils parlent de leurs touches comme si par elles ils atteignaient Dieu de substance à substance ; puis ils nous parlent de la saveur divine de ces touches, et d'une intimité ineffable, d'une douceur, d'une suavité dont, affirment-ils, ils mourraient de bonheur si Dieu ne les soutenait miraculeusement.

Comment donc les mystiques décrivent-ils l'indétermination divine, signe de la transcendance ? En termes affectifs, évidemment. La transcendance divine, à cause de son éclat éblouissant, se manifeste à eux comme une nuit profonde. Et leurs visions intimes leur apparaissent comme des éclairs qui se détachent de cette nuit sans l'entamer. Cette connaissance infiniment obscure est, disent-ils encore, la plus sanctifiante et la plus salutaire ; elle leur permet de s'enfoncer jusque dans leur néant qu'ils sentent alors si intimement. On comprend dès lors comment on transcende le bouddhisme et comment ses adeptes doivent penser qu'il y a plus de choses au ciel et sur la terre que ce dont parle leur religion.

Disons un mot de l'auteur. Son exposé du bouddhisme est clair. En lisant ce livre, j'avais l'impression de me promener dans un palais de cristal. L'exposé historique semble incorporer les plus récentes conquêtes de la recherche. Le rapprochement du bouddhisme et de l'existentialisme est heureux au possible. Il n'y a qu'une critique à faire. L'auteur la trouvera dans les pages précédentes. J'espère que mon explication n'aura pas déformé sa pensée. Je souhaiterais qu'il pousse davantage sa trouvaille si suggestive, à savoir que nous avons affaire à une espèce d'existentialisme. Ce fait explique beaucoup de choses qui, autrement, demeurent inintelligibles. Je remercie encore l'auteur pour ce somptueux régal intellectuel. J'assure les lecteurs qui achèteront ce livre qu'ils se féliciteront d'avoir trouvé un guide si avisé pour les promener dans le labyrinthe du bouddhisme.

Pierre JOHANNS, S. I.
Ancien professeur du collège universitaire de St Xavier, Calcutta.

ACTES DU SAINT-SIEGE

S. CONGREGATION DU SAINT-OFFICE

Décret du 1er juillet 1949 sur le communisme. — (*A.A.S.*, XXXXI, 334).

Quaesitum est ab hac Suprema Sacra Congregatione :

1. utrum licitum sit partibus communistarum nomen dare vel eisdem favorem praestare ;

2. utrum licitum sit edere, propagare vel legere libros, periodica, diaria vel folia, quae doctrinae vel actioni communistarum patrocinantur, vel in eis scribere ;

3. utrum christifideles, qui actus de quibus in nn. 1 et 2 scienter et libere posuerint, ad Sacramenta admitti possint ;

4. utrum christifideles, qui communistarum doctrinam materialisticam et antichristianam profitentur, et in primis qui eam defendunt vel propagant, ipso facto, tamquam apostatae a fide catholica, incurrant in excommunicationem speciali modo Sedi Apostolicae reservatam.

Emi ac Revmi Patres, rebus fidei ac morum tutandis praepositi, praehabito RR. DD. Consultorum voto, in consessu plenario feriae III (loco IV), die 28 Iunii 1949, respondendum decreverunt :

Ad 1. *Negative* : communismus enim est materialisticus et antichristianus ; communistarum autem duces, etsi verbis quandoque profitentur se Religionem non oppugnare, re tamen, sive doctrina sive actione, Deo veraeque Religioni et Ecclesiae Christi sese infensos esse ostendunt ;

Ad 2. *Negative* : prohibentur enim ipso iure (cfr can. 1399 C.I.C.) ;

Ad 3. *Negative*, secundum ordinaria principia de Sacramentis denegandis iis qui non sunt dispositi ;

Ad 4. *Affirmative*.

Et sequenti feria V, die 30 eiusdem mensis et anni, Ssmus D. N. Pius divina Providentia Papa XII, in solita audientia Excmo ac Revmo Dno Adsessori S. Officii impertita, relatam Sibi Emorum Patrum resolutionem adprobavit et in Actorum Apostolicae Sedis Commentario Officiali promulgari iussit.

Datum Romae, die 1 Iulii 1949.

Déclaration du 11 août 1949 sur le mariage des communistes. — (*Osservatore Romano*, 16-17 août 1949).

Quaesitum est utrum exclusio communistarum ab usu Sacramentorum in Decreto S. Officii diei 1 Iulii 1949 statuta, secum ferat etiam exclusionem a celebrando matrimonio : et quatenus negative, an communistarum matrimonia regantur praescriptis canonum 1060-1061.

Ad rem Sacra Congregatio S. Officii declarat : Attenta speciali natura sacramenti matrimonii, cuius ministri sunt ipsi contrahentes et in quo sacerdos fungitur munere testis ex officio, sacerdos assistere potest matrimoniis communistarum ad normam canonum 1065, 1066.

In matrimoniis vero eorum, de quibus agit n. 4 praefati Decreti, servanda erunt praescripta canonum 1061, 1102, 1109 § 3.

Datum ex Aedibus S. Officii die 11 Augusti 1949.

Bien que la politique de la main tendue semble aujourd'hui dépassée, le parti communiste compte encore un bon nombre d'adhérents ou de sympathisants parmi les catholiques des pays d'Europe occidentale. Les dernières élections italiennes, tout en infligeant au parti une indubitable défaite, ont suffisamment prouvé ce fait. Sans doute des promesses fallacieuses ont amené des centaines de milliers de paysans à voter pour la liste du « fronte popolare ». Mais l'affirmation par les dirigeants du parti qu'il n'a qu'un programme purement social et politique et ne nourrit à l'égard de l'Eglise aucune hostilité de principe réussit à convaincre et à rassurer beaucoup de consciences chrétiennes. Aussi n'est-il pas rare en Italie de voir des électeurs communistes notoires rester fidèles aux prescriptions les plus essentielles de la loi ecclésiastique et revendiquer le droit d'être admis aux sacrements, d'être parrains de baptême et évidemment de recevoir la sépulture ecclésiastique. En d'autres pays comme la France, la Belgique et surtout l'Espagne, le fait sera beaucoup plus rare ; mais dans les deux premiers surtout, on rencontrerait certainement des catholiques, plus ou moins tièdes, parmi les lecteurs habituels de tel ou tel journal communisant ou parmi les partisans d'une partie du programme communiste. Dans ce désarroi des idées, on comprend l'inquiétude et les hésitations de beaucoup de pasteurs d'âmes, au moment surtout de la confession pascale. Dans plusieurs pays les évêques ont donné des directives très précises et très fermes. Elles ont l'avantage de faciliter, aux confesseurs surtout, une tâche ardue et d'assurer une unité d'action dont l'absence favorisait souvent le succès de l'habile propagande communiste. Sous ce rapport l'épiscopat hollandais, entre autres, et les évêques de plusieurs provinces ecclésiastiques d'Italie avaient prémuni à temps les fidèles contre le mensonge communiste et fourni au clergé une ligne de conduite bien claire.

Il restait pourtant des hésitations et des doutes sur l'obligation de refuser les sacrements de pénitence et d'Eucharistie aux fidèles communisants, sur la célébration religieuse de leur mariage, l'application des censures et d'autres peines ecclésiastiques. Des demandes d'explication arrivaient encore au Saint-Siège de la part d'évêques, de professeurs de séminaires ou d'autres prêtres à ce sujet.

Le 1er juillet dernier le Saint-Office a promulgué le décret cité ci-dessus, destiné à éclairer les fidèles sur la grave responsabilité encourue par tous ceux qui favorisent, pour un motif quelconque, le mouvement communiste, qu'ils adhèrent ou non à sa doctrine antichrétienne. Ce document du Saint-Siège a eu un retentissement énorme et, l'on pourrait dire, en partie inattendu. Cela n'est point dû à la nouveauté des solutions données, mais bien à leur clarté et à leur gravité.

Le Saint-Siège démasque publiquement la tactique de la propagande communiste qui, dans les pays catholiques surtout, déclare hypocritement n'être point adversaire de la religion. Il rappelle aux catholiques que favoriser le communisme, — qu'il s'agisse de sa doctrine ou de son action, — constitue une faute grave, de laquelle découle logiquement, pour celui qui s'y obstine, l'exclusion des sacrements. Le Saint-Père lui-même a caractérisé ce décret comme un avertissement solennel en même temps que maternel, attendu depuis longtemps et « marquant la division nécessaire entre le champ de Jésus-Christ et celui de ses adversaires, montrant aux consciences catholiques, assoiffées de vérité et de lumière, où se trouve le chemin droit, lumineux et sûr qui conduit au salut et où se trouvent les sentiers tortueux et obscurs qui mènent à l'erreur » (1).

---

(1) Réponse du Saint-Père au nouvel ambassadeur du Pérou auprès du Vatican, *Osservatore romano*, 18 août 1949.

Le décret a été complété le 11 août par la *déclaration* du Saint-Office sur la célébration religieuse du mariage quand l'un des époux ou tous deux adhèrent au parti communiste (2).

Les nombreuses inexactitudes publiées, même dans la presse catholique, sur la portée du décret nous ont engagé à en donner un commentaire très systématique, laissant à d'autres le soin de l'intégrer dans un exposé plus large du mouvement communiste (3).

*
* *

Rédigé sous forme de questions et de réponses, non d'exposé doctrinal, le document de la S. Congrégation est ainsi mis à la portée de beaucoup plus de lecteurs. On peut le diviser en deux parties : les actes illicites qui peuvent motiver le refus des sacrements ; ceux qui constituent l'apostasie et entraînent l'excommunication de plein droit (4).

I

Le décret déclare illicites : l'inscription à un parti communiste ; tout acte qui le favorise directement ; la publication, la lecture, la propagation des écrits qui se font les défenseurs de la doctrine ou de l'action communiste ; le fait d'y collaborer en y écrivant.

Le document pontifical distingue clairement entre les fidèles qui agissent « sciemment et librement » et ceux dont la responsabilité est atténuée ou supprimée par la bonne foi ou la contrainte morale.

Peut-être n'est-il pas inutile d'écarter dès l'abord une objection d'ordre général, que l'on pourrait faire au texte du décret. Ne semble-t-il pas supposer qu'il n'existe qu'un parti communiste faisant sienne la doctrine matérialiste de Marx et de ses premiers adhérents ? Mais outre qu'en certains pays il existe deux partis communistes (p. ex. en Yougoslavie), certains adhérents, parmi les intellectuels du parti, ont essayé de dégager le communisme de la doctrine matérialiste de Marx et d'Engels, déclarée purement provisoire et accidentelle, et de la remplacer par une forme d'idéalisme dialectique ; ils ont également tenté de séparer les problèmes religieux des principes sur lesquels reposaient la doctrine sociale et l'explication de l'histoire. Dès lors les catholiques qui feraient profession d'adhérer plus ou moins complètement à cette forme du communisme n'échapperaient-ils pas à certaines décisions du décret?

On pourrait répondre tout d'abord que le Saint-Siège n'ignore évidemment pas ces mouvements d'idées et ces distinctions de partis. De plus, les différentes formes du communisme gardent toutes un noyau d'idées absolument contraires « à Dieu, à la religion chrétienne et à l'Eglise du Christ ». Enfin le communisme, *tel qu'il se présente aujourd'hui,* est inséparable de l'interprétation matérialiste du monde et de l'histoire. Aussi ces distinctions n'empêchent-elles pas les hommes politiques, les sociologues, les économistes de parler « du communisme ». D'ailleurs, quant à ce communisme auquel un nombre encore trop considérable de fidèles adhèrent, prêtent leur concours, donnent leur suffrage, on constatera qu'il s'agit bien de sa forme « matéria-

(2) *Osservatore romano,* 16-17 août 1949.

(3) Dans *Prêtre et Apôtre,* 1949, 123 on trouvera une brève et excellente analyse des conséquences du décret. Elle est due à la plume du Dr. Gaetani Corti de la Faculté de théologie de Milan.

(4) Tel quotidien catholique déclare que les lecteurs des journaux communistes tombent, par le fait même, sous l'excommunication. Ces inexactitudes ont malheureusement de graves répercussions et facilitent singulièrement la tactique communiste d'interprétation (?) du décret.

liste et antichrétienne ». C'est de ce fait indéniable que tient compte le décret du Saint-Office.

Cela dit, le texte du décret — lu avec attention et sans préjugé, — ne présente guère de sérieuse difficulté d'interprétation. Autre chose est la casuistique à laquelle il donnera nécessairement lieu.

Etant donnés les caractères de la doctrine et de l'action des partis et organisations communistes, y adhérer comme membre ou favoriser leur diffusion ou leur action sont des actes de soi gravement illicites. Cela reste parfaitement vrai, même si l'on proteste qu'on ne veut adhérer qu'à leur doctrine ou à leur action sociales. Tout ce qui favorise directement un accroissement du pouvoir du communisme tend à affaiblir et à ruiner la doctrine et le sens chrétiens, les droits les plus essentiels de l'Eglise et son rôle dans l'ordre religieux, moral et social.

Les mots « partes communistarum » peuvent se traduire « aux partis communistes » aussi bien qu'« au parti communiste ». Pour les raisons données ci-dessus, la traduction la plus exacte semble bien être « à un parti communiste ». L'affirmation que le communisme de ces partis est matérialiste et antichrétien est parfaitement exacte, on l'a expliqué ci-dessus. Les diverses *organisations* communistes (jeunesses, syndicats, mutuelles, etc.) sont si intimement unies aux « partis », qu'elles sont toutes ou presque toutes visées dans la première question. Comme l'enseigne l'expérience, dans tous les pays soumis au joug communiste, le moins que les détenteurs du pouvoir exigent de l'Eglise est qu'elle se confine dans ses temples et n'intervienne en rien dans la vie publique. La contradiction nécessaire entre la doctrine catholique, qu'il s'agisse de religion, de vie familiale ou sociale, et celle du communisme, provoque presque immédiatement le conflit aigu. En prêchant la doctrine chrétienne, le prêtre sera nécessairement regardé comme l'adversaire du régime. De là les restrictions mises à son enseignement même purement religieux, des exigences ou des prohibitions directement contraires aux droits les plus sacrés de l'Eglise. Bientôt l'intervention violente des autorités est déclarée nécessaire et l'on entre dans la phase de la persécution ouverte. On se demande comment des millions d'hommes sincères, qui ont à leur disposition tant de moyens d'information, peuvent encore fermer les yeux à cette évidente évolution. Cette aberration rend d'autant plus opportune la déclaration qui vise la littérature et la presse des partis communistes.

La deuxième réponse se comprend facilement. Elle résulte de la lecture des can. 1399, 1398, 1384, § 2 Le pluriel : « *prohibentur* » s'applique nécessairement aux « écrits », comme le montre la citation de l'unique can. 1399. Les mots « *vel in eis scribere* » énoncent une conclusion assez immédiate à la fois de la condamnation des écrits (can. 1399) et de la portée de cette condamnation (1398, § 1). On pourrait ajouter d'ailleurs la défense portée par le can. 1386, § 2. Ecrire dans des revues ou des journaux dont l'Eglise prohibe sévèrement la lecture, la publication, la diffusion, c'est coopérer directement à des actes défendus. Ce n'est pas sans raison que le décret mentionne explicitement cette prohibition. Il arrive que des catholiques écrivent dans les journaux du parti communiste la chronique théâtrale, littéraire, musicale ou sportive, mettant ainsi leur talent ou leur réputation au service d'une presse manifestement hostile à la religion.

Il semble que le décret, comme le Code, ait voulu éviter le mot « ephemerides », soit par souci de purisme, soit pour être plus clair. On mentionne clairement : les livres, les publications périodiques (mensuelles, hebdomadaires, etc.), les quotidiens (journaux), les feuilles volantes. L'absence du mot *libelli* ne soustrait pas ce genre de publications à la condamnation. Le can. 1399, en effet, ici évoqué, doit s'interpréter d'après le can. 1384, § 2. De plus l'énu-

mération soit des écrits soit des actes interdits, étant donné la ratio legis, est « exemplative » et non « taxative ». Insérer des annonces dans les journaux ou des revues communistes nous paraît tomber sous la prohibition du n. 1, car c'est évidemment une « faveur » accordée au parti : on sait l'importance des annonces dans le budget des périodiques et surtout des quotidiens.

Dans la troisième question on emploie un terme emprunté au droit pénal : « *scienter* » (can. 2229, § 2) ; comme il s'applique, au sens propre, à la connaissance, le texte ajoute « *libere* » qui, dans le contexte, prend une nuance particulière. De même que « scienter » doit se traduire par « sciemment » ou « en pleine connaissance de cause », « libere » se traduira par « en pleine liberté ».

Ces deux mots doivent éveiller l'attention des curés ou des simples confesseurs sur deux circonstances assez fréquentes. Malgré l'enseignement si clair des Encycliques, des lettres pastorales, des livres ou revues catholiques, il reste encore pas mal de gens aveuglés ou ignorants au point de ne pas comprendre le devoir strict des fidèles en cette matière. Au début surtout de la diffusion du décret, il faudra tenir compte d'une ignorance, qui ne permet pas de parler d'actions posées « sciemment » ou « en pleine connaissance de cause ». L'émotion créée par la publication du décret aura cependant pour effet d'en répandre rapidement la connaissance. Encore sera-t-il très nécessaire d'en donner aux fidèles un commentaire exact, tant se sont répandues les explications erronées ou tendancieuses.

Plus que l'ignorance, le manque de liberté pourrait atténuer la responsabilité. On sait la pression qu'exerce, nous ne dirons pas le respect humain, mais une réelle violence morale imposée dans certains milieux aux ouvriers ou aux employés.

Dans telle usine la vie sera rendue intolérable à l'ouvrier qui n'a pas donné son nom soit à l'organisation politique du parti soit à un syndicat communiste ou qui n'achète pas le quotidien local du parti. Il arrive qu'un contremaître dans une fabrique ou un directeur de rayon dans un magasin soient mis dans l'impossibilité d'exercer leurs fonctions s'ils ne sont point inscrits au parti.

Il est évident que le prêtre doit tenir compte de ces faits quand il s'agit d'admettre aux sacrements les victimes de cette violence morale. Ce n'est point le lieu d'expliquer ici les principes sur la coopération matérielle, le danger de scandale, la gravité des excuses particulières, etc., qui doivent faire conclure aux bonnes ou mauvaises dispositions du pénitent.

Dans certaines régions surtout c'est le point qui créera le plus de difficulté dans l'application du décret, d'ailleurs si prudemment formulé. Encore ne faudrait-il pas interpréter si largement ces restrictions qu'elles en arrivent à supprimer l'application habituelle du décret.

Il n'est pas étonnant que l'on ait, surtout après le décret, sollicité du Saint-Siège des explications sur son application au sacrement de mariage. Dans sa déclaration du 11 août 1949 le Saint-Office commence par rappeler que le prêtre n'est pas le ministre du sacrement de mariage ; il ne le confère pas, mais y assiste seulement comme témoin qualifié. Il ne manque donc pas au respect dû au sacrement si, pour de graves raisons, il permet à des chrétiens indignes de s'administrer le sacrement en sa présence. Ensuite le Saint-Office distingue de nouveau clairement entre les fidèles communisants ou adhérant simplement au parti et ceux qui ont adopté la doctrine matérialiste et antichrétienne du communisme. Ni les uns, ni les autres ne sont « inscrits à une secte hérétique ou schismatique » ; il ne faut donc pas leur appliquer à ce titre les can. 1060 et 1061. Si l'un des conjoints n'était pas baptisé, il fau-

drait nécessairement observer le can. 1071 sur le cas de disparité de culte. L'apostat est évidemment un pécheur public et il est excommunié; si le fait est notoire, son mariage tombe sous les prescriptions du can. 1065, qui suppose l'application du c. 1061 sur les garanties relatives au baptême et à l'éducation catholique des enfants; l'apostat est « pars acatholica »; son mariage ne peut donc, sauf raison grave dont l'Ordinaire est juge, être célébré dans l'église; on doit également, avec la même restriction, y omettre tous les rites religieux, surtout la célébration d'une messe de mariage.

II

Un article récent (5) commençait par cette constatation : « Ceux qui s'inscrivent comme membres au parti communiste encourent-ils, oui ou non, des censures; cette question harcelante est discutée entre les auteurs ». Il était rare, en effet, que cette question fût absente des consultations au sujet de la conduite à tenir avec les membres du parti.

On demandait surtout s'il fallait ranger le parti communiste parmi les sociétés assimilées à la secte maçonnique par le can. 2335 ?

Si l'on regarde la *clandestinité,* le secret, au moins sur l'organisation ou le gouvernement de l'association, comme nécessaire à l'assimilation à la maçonnerie, on pouvait répondre négativement à cette seconde question. Le décret ne fait aucune allusion au can. 2335; le Saint-Office n'a donc pas tranché le débat. La discussion reste ouverte. Personnellement nous croyons que les partis communistes, comme tels, ne tombent point sous la censure du can. 2335. Il en va évidemment autrement d'associations secrètes formées au sein du parti pour mieux réaliser ses fins.

La quatrième question est formulée en termes très clairs. On peut même dire que, sous cette forme, elle ne peut faire l'objet d'aucun doute. Aussi la réponse affirmative n'est-elle accompagnée d'aucun motif. La doctrine matérialiste et antichrétienne du communisme sape par la base tous les dogmes de l'Eglise catholique et toute forme de religion chrétienne. Un baptisé qui embrasse cette doctrine réalise pleinement et clairement la définition de l'apostasie donnée au can. 1329, § 2. S'il manifeste extérieurement cette adhésion, à plus forte raison s'il se fait le défenseur ou le propagandiste de cette erreur, il encourt de plein droit l'excommunication réservée spécialement au Saint-Siège, qui frappe tous les apostats de la foi chrétienne (can. 2314, § 1).

III

Au moment où la persécution se déchaîne contre la hiérarchie catholique dans deux pays soumis au joug communiste, le décret du Saint-Office vient à son heure. Dessillera-t-il les yeux de ceux qui mettent la prompte réalisation de l'une ou l'autre réforme sociale au-dessus des intérêts les plus sacrés des âmes ? On voudrait l'espérer. En tout cas, il permettra aux prêtres de proposer aux fidèles, égarés par les affirmations des chefs communistes, un enseignement et des prescriptions émanés de la plus haute autorité, indépendants des conditions particulières des divers pays, couvrant ainsi la responsabilité des pasteurs d'âmes.

Le décret a été inséré, dans son texte intégral, dans bon nombre de périodiques catholiques. L'*Osservatore Romano* a fait suivre le texte latin d'une traduction qui répond mot pour mot à celle des autres journaux. Moins de vingt-quatre heures après cette publication, le décret devenait l'objet d'âpres

(5) H. M. Ganzi, S. I., *Nomen dantes communismo,* dans *Periodica,* XXXVII, 1948, 103 s.

commentaires dans la presse socialiste et communiste. Le coup avait donc porté. Les journaux catholiques ont surtout cherché, au premier moment, à défendre le Saint-Siège contre les accusations de totalitarisme, d'ingérence dans le domaine politique, d'hostilité au prolétariat, etc.

Ce qui, dans cette polémique, frappait immédiatement un lecteur averti, c'est l'importance donnée à la quatrième question, celle qui concerne l'excommunication. Les journaux donnaient aux lecteurs l'impression, certains allaient jusqu'à affirmer, que tous les adhérents à un parti communiste sont par le fait même excommuniés.

Etait-ce là inadvertance chez les uns ? tactique chez les autres ? Pour montrer combien ces commentaires sont inexacts, il suffit de prendre comme exemple les dernières élections italiennes. Parmi les électeurs qui ont donné leur suffrage au « front populaire », il est absolument sûr que plusieurs millions ne prétendaient nullement, par cet acte, adhérer à la doctrine matérialiste et antichrétienne du parti. Ils croyaient d'abord à la parole des chefs qui se défendaient absolument d'en vouloir à la religion. Ils croyaient aussi à la promesse de recevoir, en cas de victoire, leur métairie en pleine propriété et à l'approche du paradis social. Ce n'étaient point des apostats. Le mal est donc surtout ailleurs.

Ce qui importait avant tout c'était de démasquer solennellement l'hypocrisie mensongère des chefs communistes, d'affirmer de nouveau le caractère antireligieux et antisocial de la doctrine et de l'action du parti. Dès lors le Saint-Siège se devait d'attirer l'attention des fidèles sur la lourde responsabilité de ceux qui librement favorisent l'activité du parti. L'autre danger contre lequel le Saint-Siège croit devoir défendre un très grand nombre de fidèles est l'empoisonnement intellectuel résultant de la lecture des écrits favorables à l'idéologie et à l'activité communistes.

A ceux qui, sciemment et librement, se font ainsi les collaborateurs des ennemis de Dieu et de son Eglise, à ceux qui soutiennent leur presse et exposent gravement leur propre foi, le Souverain Pontife rappelle que le prêtre peut et doit refuser les sacrements dont ils se rendent indignes. Ce refus, sanctionné par la plus haute autorité dans l'Eglise, parviendra sans doute à convaincre enfin ces fidèles que le clergé agit en plein accord avec le Souverain Pontife et les évêques, qu'eux-mêmes se rendent lourdement coupables s'ils s'obstinent dans leur illusion, dans leur grave imprudence, dans leur collaboration néfaste.

Des deux parties du décret, c'est sur la première (questions 1 à 3) que, dans les pays encore libres du joug communiste, il faut insister. La seconde partie, sans être ici inutile, s'adresse davantage à ceux qui, baptisés et élevés dans l'Eglise, l'ont ouvertement abandonnée en reniant sa foi. Elle acquiert une importance toute spéciale pour les malheureux que la propagande et les menaces du parti communiste au pouvoir risquent d'entraîner jusqu'à l'apostasie.

Le socialisme n'est point nommé dans le décret, non plus que le capitalisme libéral. On a donné de ce silence des explications tendancieuses et sans aucun fondement. Le Saint-Siège ne devait pas affaiblir la portée du décret présent en y prenant de nouveau position vis-à-vis des erreurs de ces deux systèmes. C'était sagesse, comme l'événement l'a montré.

Rome. J. Creusen, S. I.

TRIBUNAL DE LA ROTE

Son activité en 1948. — (Sentences et Décrets de l'année 1948. — *A.A.S.*, XXXXI, 1949, p. 222-252).

En 1948, le Tribunal de la Rote a rendu 126 jugements; il a déclaré 45 péremptions d'instance, 10 désistements émanant soit des parties au procès, soit du défenseur du lien ou du promoteur de justice, une fin de procès pour mort de l'un des conjoints et décrété 6 rejets de nouvelle instance, 2 renvois à des Officialités. Parmi les 126 jugements, 125 sont des sentences terminant des causes matrimoniales, un seul réglant une question de droits dans un cas de fondation. Sur les 125 décisions, 9 confirment et 7 infirment des jugements antérieurs de la Rote, une autre résoud un cas de séparation perpétuelle pour adultère du mari.

Comme toujours un grand nombre de demandes ont été introduites pour le motif de « vis et metus » : 51, auxquelles il faudrait ajouter 8 autres où ce motif se combine avec une condition contre l'indissolubilité, l'ignorance de la nature du mariage, l'exclusion du « bonum prolis », la simulation du consentement ou le rapt. Sur les 51 causes : 23 ont abouti à une déclaration de nullité, 28 au contraire ont maintenu la validité du mariage; sur les 8 autres, 5 sont déclaratives de nullité. Un autre grand ensemble de sentences comprend les causes introduites pour intention positive contraire à une propriété essentielle du mariage ou pour condition apposée : 40 (« ob exclusum bonum prolis » : 14, dont 6 provoquant l'invalidité du mariage; « ob exclusionem boni sacramenti aut indissolubilitatis » : 7 concluant toutes pour la validité du mariage; « contra bonum fidei » : 1 fondant une invalidité du mariage ; « contra bonum sacramenti et prolis » : 7 dont 2 déclaratives de nullité ; « contra bonum sacramenti et fidei » : 1 non-déclarative de nullité ; « ob conditionem appositam » : 10 dont 4 aboutissent à une déclaration de nullité). 5 cas de plus comportent une combinaison de l'un de ces motifs avec une question soit de « vis et metus », soit de disparité de culte. D'autres sentences concernent des causes introduites pour les motifs les plus divers : défaut de consentement : 3, toutes en faveur de la validité du mariage ; simulation du consentement : 2, en faveur de la validité (3 autres cas alliant ce motif à celui de « vis et metus ») ; ignorance de la nature du mariage : 2 se combinant avec d'autres motifs (consanguinité ou « vis et metus ») et non-déclaratives de nullité; âge : 1 déclarative de nullité; rapt : 1 déclarative de nullité, le motif comportant aussi « vis et metus » ; lien : 1 en faveur de la validité; disparité de culte : 1 déclarative de nullité, mais motif combiné avec « exclusio boni prolis » ; consanguinité : 2 en faveur de la validité dont un cas comportant aussi le motif d'ignorance; parenté spirituelle : 1 non-déclarative de nullité ; clandestinité : 2 dont une pour la nullité du mariage ; défaut de forme : 1 déclarative de nullité). Restent enfin les instances pour motif d'impuissance : 8 de la part de l'homme dont 3 sentences déclaratives de nullité ; 3 de la part de la femme dont un cas de nullité et une demande de dispense sur ratum non consummatum.

Au total sur les 125 causes matrimoniales 49 sentences sont déclaratives de nullité du mariage, 75 en faveur de la validité de l'union, 1 concède la séparation de corps. Parmi ces causes, 45 ont obtenu le bénéfice de l'assistance judiciaire, dont 20 ont conclu à la nullité du mariage. Comme toujours le motif de « vis et metus » est le plus fréquemment invoqué, car il intervient, seul ou combiné, dans près de la moitié des cas : 59. Viennent ensuite les cas d'intentions contraires aux propriétés essentielles du mariage ou les conditions apposées : 45, ce qui une fois de plus rappelle l'importance de l'enquête préalable au mariage.

A. Delchard, S. I.

BIBLIOGRAPHIE

THEOLOGIE FONDAMENTALE

Ecclesia. Encyclopédie populaire des connaissances religieuses, publiée sous la direction du Chanoine R. Aigrain. Nouv. édit. Paris, Bloud & Gay, 1948, 20 × 13 cm., 1524 p. Prix : 920 frs franç.

Une réédition de l'Encyclopédie « Ecclesia », tenant compte des progrès des sciences théologiques en ce domaine, depuis les quelque vingt ans où l'ouvrage parut pour la première fois, était une tâche délicate : Mr le Chanoine Aigrain s'en est acquitté avec honneur. Le volume, considérablement augmenté (il comporte 400 pages de plus que l'édition précédente), a été soumis à un sérieux remaniement : quelques chapitres ont été soigneusement revus : l'Ecriture Sainte par M. Robert, les Eglises séparées par le P. Congar, ou mis à jour comme les sections de l'histoire de l'Eglise, l'histoire de la philosophie chrétienne par Nédoncelle, de la littérature catholique, par L. Chaigne, l'état des diocèses et des missions avec d'excellentes cartes ; il y a même quelques chapitres inédits : la littérature catholique hors de France, la paroisse missionnaire par M. Michonneau et un index géographique rendant la consultation de l'ouvrage fort aisée. S'il est à regretter que certains chapitres comme l'Histoire de l'A.T. n'aient pas tenu davantage compte des progrès réalisés par les sciences historiques, cette lacune est heureusement comblée par les notices bibliographiques qui les complètent. Cet ouvrage si précieux pour l'étendue et le sérieux de ses informations est un indispensable instrument de travail non seulement pour tout prêtre dans l'enseignement ou le ministère, mais aussi pour tout chrétien cultivé qui veut connaître et aimer son Eglise.

G. Dejaifve, S. I.

Y. de Montcheuil, S. J. — *Aspects de l'Eglise.* Paris, Edit. du Cerf, 1949, 23 × 14 cm., 172 p. Prix : 240 frs franç.

Y. de Montcheuil, S. J. — *Leçons sur le Christ.* Paris, Edit. de l'Epi, 1949, 19 × 14 cm., 188 p.

Y. de Montcheuil, S. J. — *L'Eglise et le monde actuel.* Paris, Edit. du Témoignage Chrétien, 1945, 19 × 15 cm., 190 p.

On doit reconnaître que le P. de Montcheuil eut en partage le charisme des didascales : sous sa plume, la parole de Dieu devient vie. Les deux ouvrages récents qu'on nous présente — textes de conférences données au Centre Universitaire catholique de Paris, consacrées à une vulgarisation intelligente de traités théologiques — révèlent à la fois le théologien sûr, maîtrisant parfaitement le dogme qu'il enseigne, et le catéchète convaincu et enthousiaste qui sait en faire passer les richesses dans ses auditeurs. Ses leçons sur les « Aspects de l'Eglise » constituent peut-être son apport le plus original : faisant suite aux essais, publiés déjà il y a quelques années, sous le titre « L'Eglise et le monde actuel », où étaient abordés uniquement les problèmes attenant à l'insertion de l'Eglise dans le temporel, elles nous présentent cette fois, en une vue synthétique, tout le problème de l'Eglise sous son aspect visible et invisible : Corps du Christ et hiérarchie, catholicité et missions, Eglises séparées et salut des incroyants le laïcat et l'ordre temporel, questions à la faveur desquelles le P. de Montcheuil, en repensant les solutions classiques, nous introduit dans une possession plus parfaite du Mystère qui est au centre

des préoccupations religieuses de nos contemporains et au rayonnement duquel l'auteur dévoua sa pensée et sa vie. G. Dejaifve, S. I.

Dom H. Duesberg. — *Apologie... A ceux qui croient.* 2e édit. Strasbourg-Paris, Le Roux ; Edit. de Maredsous, 1948, 19 × 13 cm., 298 p. Prix : 63 frs belges.

Il paraît superflu de présenter ce petit livre, déjà paru en 1930 et que recommande la notoriété de son auteur. En notre époque d'apocalypse, nous ne croyons pas qu'il ait rien perdu de son actualité, s'il est vrai que la plus urgente leçon à rappeler à nos fidèles ébranlés est de leur inculquer la profonde humanité de notre Eglise : miracle d'équilibre et de sagesse, elle seule possède le secret de l'homme, elle qui vit de l'Homme-Dieu. Gageons qu'en lisant cette apologie séduisante d'un humaniste chrétien qui n'a pas renié l'homme de la rue, les incroyants eux-mêmes seront induits en tentation de croire... G. Dejaifve, S. I.

J. Parmentier. — *Waarom geloof ik ?* Handboek voor apologetica. Anvers, 't Groeit, 1949, 24 × 16 cm., 288 p. Prix : 95 frs.

Ce nouveau manuel d'apologétique est intéressant par la présentation assez originale de la matière classique qu'on rencontre dans tous les manuels d'apologétique. L'angle en effet sous lequel l'auteur veut atteindre les grands problèmes sur Dieu, le Christ et l'Eglise est concret et complexe, « personnaliste » ainsi que l'acte de foi qui doit trouver dans cette science son soutien naturel et sa défense. Non seulement les preuves rationnelles sont préparées par l'exposé de leur contexte vivant, mais différentes thèses sont introduites, qui, dans un tout autre plan, répondent à des difficultés très réelles de nos étudiants modernes. Nous devons surtout féliciter l'auteur d'avoir vraiment renouvelé, d'après les études modernes, l'exposé de la réalité divine et de la révélation, surtout celle de l'Ancien Testament, sans s'embarrasser de jeux d'escrime tout à fait inutiles avec des adversaires d'autres époques. Nous croyons cependant que ce travail d'adaptation à l'esprit moderne ne pourra en aucune façon dispenser les professeurs d'apologétique d'un effort tout spécial et irremplaçable d'adaptation et de pensée personnelle. Il est parfois ahurissant de voir combien de prêtres ne parviennent pas à se libérer des schemas abstraits et techniques de leurs cours de séminaires pour repenser par eux-mêmes et pour leurs fidèles ou élèves ces vérités centrales de notre foi. Ce manuel d'apologétique pourra en tout cas montrer à plusieurs comment ils pourraient s'y prendre. P. Fransen, S. I.

Cahiers théologiques de l'actualité protestante. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1948, 24 × 16 cm.

N° 21 : P. Bonnard. — *Jésus-Christ édifiant son Eglise.* Le concept d'édification dans le Nouveau Testament, 48 p. Prix : 2.75 frs suisses.

N° 22 : P.-H. Menoud. — *L'Eglise et les ministères selon le Nouveau Testament,* 64 p. Prix : 2.85 frs suisses.

La pensée protestante contemporaine continue à s'intéresser au problème de l'Eglise ; ces deux cahiers de l'Actualité protestante en sont un précieux témoignage. Le premier nous donne une étude suggestive du concept d'édification, dont il retrace l'origine biblique et l'emploi dans les Synoptiques et chez saint Paul ; il nous en dévoile le sens principalement communautaire, que menace tout individualisme religieux, doctrinal ou moral. Le second est une étude sommaire de la nature des principaux « ministères » dans le N.T., dont le but est de jeter quelque lumière sur un débat éminemment actuel

dans les Eglises réformées : celui d'un changement de structure de l'organisation ecclésiastique. Si les conclusions de l'exégète, étroitement liées à la lettre du texte sacré, sans le secours d'une Tradition authentique, sont inadmissibles pour d'autres confessions (ainsi en est-il de son étude du sacerdoce, apanage de tous les fidèles), on ne peut toutefois que se réjouir, du point de vue œcuménique, en constatant que les travaux nombreux de l'exégèse indépendante, consacrés à ces délicates questions, en viennent à revaloriser la « fonction » organisatrice de l'Eglise, conçue comme le complément obligé de l'action de l'Esprit et acheminent nos frères séparés vers une intelligence plus profonde de la structure hiérarchique du Corps du Christ, lieu et sacrement de l'appel divin de tous les hommes au salut. G. Dejaifve, S. I.

V. Soloviev. — *Les fondements spirituels de la vie.* Nouvelle édition. Tournai, Casterman, 1948, 20 × 14 cm., 194 p. Prix : 54 frs.

Ce livre du grand penseur et prophète russe, converti au catholicisme, mériterait d'être mieux connu en Occident, eu égard à sa densité spirituelle rare. Il traite des aspects les plus essentiels de notre vie religieuse au plan individuel et social avec une profondeur et une sûreté qui l'apparentent à nos grands classiques de la spiritualité : nous recommandons vivement la réédition qu'en présentent les Etablissements Casterman. G. Dejaifve, S. I.

L. Volken. — *Der Glaube bei Emil Brunner.* Studia Friburgensia. Nouvelle série, n° 1. Fribourg (Suisse), Paulus-Verlag, 1947, 24 × 17 cm., xx-224 p. Prix : 10,20 frs suisses.

Nous ne pourrions recommander trop chaleureusement cet exposé de la théologie de la foi chez l'écrivain protestant Emile Brunner. Appuyé sur une lecture à peu près complète des œuvres, il a réussi à présenter la pensée de Brunner aussi fidèlement que possible et avec toute la clarté que le sujet comportait. L'auteur a distribué ce sujet en quatre sections : les présupposés et les bases philosophiques et théologiques ; l'essence de la foi (et nommément son objet et l'analyse de son acte) ; les conditions extérieures (Ecriture et Eglise) et intérieures (le « témoignage de l'Esprit ») de son accomplissement ; et enfin, une longue discussion critique. Ce n'est là du reste que le morcelage, imposé par les bonnes règles d'une exposition méthodique, d'une pensée rigoureusement unifiée autour d'un centre, qui est l'idée de la « rencontre personnelle ». Le R. P. Volken le montre bien : depuis sa découverte, chez Ebner et d'autres, de la philosophie du je-tu, la théologie de Brunner est commandée par l'opposition entre deux conceptions de la foi : l'une qui voit dans la foi une adhésion intellectuelle à une doctrine, et l'autre, la seule biblique et chrétienne selon Brunner, qui la conçoit comme la réponse existentielle de tout l'homme à l'interpellation de Dieu en Jésus-Christ. C'est cette opposition dont le P. Volken relève les applications qu'en fait Brunner aux différents aspects de la foi, comme aussi les nuances qu'il y apporte.

Dans la partie critique, le P. Volken s'attache par-dessus tout à dénoncer les contresens commis par Brunner dans son interprétation de l'aspect doctrinal que doit offrir, selon les théologiens catholiques, la foi chrétienne et il produit, à ce propos, une série de justes remarques, que lui inspire la théologie classique. Si nous avions un regret, ce serait celui de le voir ici méconnaître un peu le rôle de la volonté dans la foi : c'est parce qu'il obéit à l'attrait d'un certain amour que le croyant ouvre les yeux sur la révélation et la doctrine même. Tel est, du moins, un des points sur lesquels les théologiens catholiques contemporains, depuis le P. Rousselot jusqu'à M. Mourroux, semblent s'accorder, et ils ne font en cela que retrouver la pensée de saint Thomas : Fides quae est donum gratiae inclinat hominem ad credendum secundum aliquem affectum boni, etiam si sit informis (S. Th., 2^a 2^{ae}, q. 5, a. 2, ad 2). Or, parler ainsi, c'est reconnaître, avec Brunner, le caractère

éminemment personnel de la foi quant à son sujet (le croyant) et quant à son terme (Dieu), non pas pour l'opposer, comme Brunner, à son caractère doctrinal, mais pour marquer, de l'un à l'autre, le rapport nécessaire.

L. Malevez, S. I.

R. Mehl. — *La condition du philosophe chrétien.* Coll. Série Théologique de l'Actualité Protestante. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1947, 24 × 16 cm., 208 p. Prix : 8 frs suisses.

On aime à entendre, dès le seuil de cet ouvrage, l'expression de ce regret : c'est abusivement que la philosophie moderne a conféré à la raison humaine le droit de se présenter face à la Révélation comme une grandeur détachée, et indépendante de cette dernière (p. 16). Si la foi est vraiment, comme il se doit, une obéissance totale de l'être, il ne se peut pas qu'elle autorise la raison à une autonomie intégrale.

Mais quel est exactement ce rapport de dépendance ? Impossible d'admettre, estime M. Mehl, que la foi chrétienne oblige le philosophe à mettre ses pensées en continuité harmonieuse avec elle-même. Nous écartons, écrit-il, « la prétention de concevoir entre la métaphysique et la dogmatique chrétienne une unité telle que les vérités métaphysiques puissent constituer un tout homogène ne comportant aucune discontinuité » (p. 54). Et d'une manière plus précise, la continuité de la philosophie à la dogmatique ne peut pas être celle du fondement à l'édifice qu'il soutiendrait. « La métaphysique et la dogmatique chrétienne traitent toutes deux de Dieu, et en un certain sens du même Dieu », et néanmoins « la métaphysique ne saurait servir de prolégomènes, d'assise préliminaire ou de fondement à la dogmatique chrétienne » (p. 55).

Faute de pouvoir fonder la foi, la philosophie n'aurait-elle pas pour rôle, chez le chrétien, de rendre possible l'intelligence de son objet, d'en élucider le sens, une fois qu'il a été donné et reçu (p. 94) ? Mais cela non plus ne peut s'admettre : quiconque a compris la vraie nature et de la foi et de la révélation voit qu'il est déraisonnable de vouloir dépasser la foi : s'il y a une intelligence de la Révélation, elle est intérieure à la foi elle-même (p. 114), et elle n'est autre que l'œuvre de la dogmatique.

Ayant écarté cette double conception de la condition du philosophe chrétien, M. Mehl s'applique à nous proposer celle qu'il croit juste. Il la dérive de certaines vues, qu'il déclare bibliques, sur la condition de l'homo viator. Cet homme n'est pas encore en réalité l'homme des temps de la fin, l'homme nouveau, dont parle saint Paul ; il ne l'est que dans la promesse, promesse qu'il s'approprie par la foi ; d'où il suit que notre nature n'est pas restaurée dans la plénitude de ses facultés ; et nommément notre intelligence n'est pas renouvelée : « toute la philosophie du chrétien est entièrement l'œuvre de l'homme ancien » (p. 160) ; aussi, éviterons-nous d'y chercher des éléments qui attesteraient la rénovation de l'homme intérieur. Mais pour être le fruit d'une activité encore pécheresse, la philosophie du chrétien n'en subit pas moins une exigence efficace de la part de l'homme nouveau possédé dans la promesse : et tout d'abord sa foi lui interdit de se lier à une philosophie quelle qu'elle soit, plus exactement elle interdit à la philosophie de forcer le chrétien à une option absolue en sa faveur, de le mettre en demeure de choisir d'une façon irrévocable entre la théologie chrétienne et elle-même. Et puis surtout la foi joue à l'égard de la philosophie un double rôle : négatif : « elle évite au philosophe de s'engager dans certaines directions » (p. 171) ; positif : elle fixe « son attention sur des champs d'investigation qu'il aurait ignorés » (p. 171) ; elle lui « permet d'apercevoir la réalité sous son jour le plus vif » (p. 172). Par exemple le christianisme, étant histoire (histoire du salut), oblige le philosophe à regarder le temps dans sa valeur propre (ce que les Grecs ne faisaient point, eux pour qui le temps n'était que l'image mobile de l'éternité) ; il ne nous permet pas d'échapper au temps par aucune mystique (p. 175) ; certes, la foi chrétienne n'élucide pas elle-même le sens du temps — c'est précisément la tâche du philosophe — mais elle atteste que ce sens existe et que nous avons à le prendre au sérieux. En bref, il y a du philosophe à Jésus-Christ une dépendance, mais indirecte et oblique (p. 180).

Telle est, sauf erreur, la pensée de M. Mehl, suggestive et souvent profonde, nous en convenons, mais passablement laborieuse et trop imprécise dans son expression. Au surplus, pas très éloignée de la conception qu'il s'est évertué à détruire. Il écrit : « Nous dirions volontiers que le bergsonisme, dans la mesure où il renferme des vues secrètement panthéistiques, est une philosophie fausse » (p. 164). Ainsi, le panthéisme est qualifié d'erreur ; et pareillement l'hégélianisme et le positivisme, comme aussi la philosophie grecque du temps. Mais parler ainsi, n'est-ce pas reconnaître que la révélation chrétienne gouverne et règle, par ses propres affirmations théistes, le contenu même de la philosophie et lui condamne d'avance certaines voies ? Mais alors aussi, n'est-ce pas revenir à la conception augustinienne et traditionnelle d'une certaine homogénéité, d'une continuité nécessaire entre les doctrines philosophiques et la révélation ? D'autant plus qu'il est impossible d'exclure un nombre croissant de « fausses philosophies » sans finir par suggérer positivement une « vraie philosophie » déterminée. En somme, M. Mehl en convient, la révélation ne peut pas se concilier, s'harmoniser avec n'importe quelle œuvre de la raison : et dès lors, il ne fait que retrouver les vues des théologiens classiques, lesquels n'en demandaient pas plus.

L. Malevez, S. I.

O. Cullmann. — *Les premières confessions de foi chrétienne.* 2e édit. Cahiers de la Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse, publiés par la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg, n° 30. Paris, Presses Universitaires de France, 1948, 25 × 17 cm., 56 p. Prix : 100 frs franç.

Cette deuxième édition, inchangée, pourrait aussi bien s'intituler troisième édition, car la *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* avait publié intégralement cette étude en 1941 et 1942. Nous avons dit ailleurs (*N.R.Th.*, 1947, p. 205 et *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1946, p. 407-416) ce qu'il y avait de bon dans ce travail pour la préhistoire du symbole des Apôtres, et les critiques que nous semblaient devoir appeler quelques-unes de ses interprétations générales.

J. de Ghellinck, S. I.

M. Buchberger. — *Aufbruch zur Einheit und Einigkeit im Glauben.* Fribourg-en-Br., Herder, 1948, 22 × 14 cm., 44 p.

Réunir les chrétiens apparaît de plus en plus dans toutes les Eglises comme un devoir auquel il faut travailler en préparant les esprits. Du point de vue catholique, l'auteur de cette brochure raconte les efforts récents dans les différents pays, étudie les difficultés et les obstacles qu'il faudra vaincre dans les divers domaines de la vie religieuse, expose enfin les bases d'une réunion espérée et nos devoirs immédiats pour la concevoir exactement et la réaliser. Pour finir, les derniers travaux du mouvement *Una Sancta* et quelques documents.

R. Carpentier, S. I.

Werkgenootschap van katholieke theologen in Nederland : *Voordrachten en discussies 1947-1948.* Maaseik, Romen en Zonen, 1948, 24 × 16 cm., 188 p. Prix : 120 frs.

Des théologiens catholiques des Pays-Bas, appartenant à diverses facultés, ont l'habitude de se réunir pour discuter de certains problèmes actuels ; ce livre est le compte rendu détaillé de leurs travaux pendant la période 1947-1948. Relevons-y un article très intéressant du P. Sanders O.F.M. sur les « courants et problèmes actuels en théologie », deux articles sur le concept de Tradition, d'après le concile de Trente, par le P. Smulders, S J. et chez les auteurs contemporains, par M. Fortmann ; les autres sujets concernent des questions depuis longtemps débattues en dogme : la connaissance humai-

ne du Christ, l'essence de la vie de la grâce, l'habitation du Saint-Esprit dans l'âme, ou en morale : la question du mensonge, la continence periodique, prudence et conscience. Signalons enfin une communication du P. Pauwels, O.P., sur le problème de la conversion au catholicisme et une enquête sur la Christologie du P. Déodat de Basly, O.F.M., par Dom Diepen, O.S.B. On a joint à chaque article un résumé des échanges de vues, qui manifestent chez leurs participants une parfaite connaissance et une critique avertie du mouvement actuel des idées théologiques en France, en Allemagne et dans notre pays.

G. Dejaifve, S. I.

THEOLOGIE PASTORALE ET ACTION CATHOLIQUE

Mgr Chevrot, H. M. Féret, J. Daniélou, etc. — *Le jour du Seigneur. Lyon, 17-22 sept. 1947.* Paris, Laffont, 1948, 20 × 15 cm., 382 p. Prix : 480 frs.

On ne résume pas en quelques lignes un Congrès où des hommes particulièrement avertis exposent leurs réflexions sur un sujet capital. Je dirai seulement que le prêtre, ou l'organisation qui veut s'employer à remettre, chez tous les chrétiens, le dimanche en honneur ne peut se passer du présent volume. Mgr *Chevrot,* un « grand curé », y fait le tableau du dimanche à la fois réel et idéal. J'engagerais le lecteur à sauter, après ce premier chapitre, les suivants pour aller tout de suite au 8e rapport : celui d'un autre curé, M. *Michonneau, Le Dimanche du Prêtre.* En effet, nous avons assez l'habitude, nous prêtres, de considérer et d'organiser surtout le dimanche des fidèles : le rapport est une merveille. La science théologique la plus authentique et la plus savoureuse fait l'attrait des rapports du P. *Féret* (Sources bibliques), du P. *Daniélou* (Doctrine patristique), du P. *Congar* (Théologie du Dimanche). La contribution de *Guardini* se recommande par elle-même : Le « Jour sacré » dans l'histoire du salut. Remarquables pareillement, les observations présentées par le canoniste Chan. *Michaud* sur les œuvres serviles, par le chan. *Mortimort* sur les offices du soir, par *Dom Robeyns* sur le jeûne eucharistique et par le chan. *Boulard* sur les problèmes ruraux du dimanche. La description du chan. *Parsch* universellement connu, du dimanche chez lui, dans son abbaye, est pittoresque, suggestive sans aucun doute : mais est-elle réalisable en dehors de Klosterneubourg ?

L. De Coninck, S. I.

Christus in de godsdienstige vorming. Coll. Jaarboek van het Studiecentrum voor godsdienstige vorming, n° 1. Bruxelles, De Kinkhoren, 1949, 21 × 14 cm., 112 p. Prix : 48 frs.

Le C.D.C. a publié jadis une sorte de revue bibliographique critique de la littérature catéchétique. Forcément, elle est à l'heure présente incomplète. Depuis lors aussi, ont paru les manuels d'instruction religieuse que l'on connaît. La présente publication est le modèle du genre. Sans doute continue-t-elle la Bibliographie, mais d'une façon fort originale. On suit la « Partie du Maître » des Manuels et on la complète d'une impressionnante série de documents, classés par matière et analysés non seulement d'après leur contenu, mais aussi d'après leur utilisation possible. Je ne connais rien d'aussi utile. Il faut espérer que l'auteur, qui s'est entouré d'un groupe impressionnant de collaborateurs, continuera à nous rendre l'éminent service dont il faut le remercier et le féliciter. A relever que le jugement porté sur les livres, films, images est sincère. Ce n'est pas seulement un renseignement d'existence, une recommandation sans réticence : mais exactement ce que pense l'auteur de la recension, qui tantôt loue et tantôt déconseille. Signalé aussi à l'attention des prédicateurs... j'allais dire « surtout aux prédicateurs ».

L. De Coninck, S. I.

Nous, prêtres et la déchristianisation croissante de la jeunesse travailleuse. Journées sacerdotales organisées par la J.O.C. Namur, déc. 1948. Bruxelles, Éditions Jocistes, 1949, 21 × 13 cm., 214 p.

Nous faisons bien, sans aucun doute, de lire les études de pastorale qui nous viennent d'autres pays. Mais nous ferons encore mieux de prendre connaissance d'abord des messages que nous adressent les pasteurs de chez nous. L'engouement pour les publications françaises tient en particulier à leur style alerte, lumineux... ce qui n'est pas, hélas, la marque d'ouvrages parfois plus remarquables, mais écrits en une langue pénible, indécise, et même fautive. J'y pensais en lisant certains des rapports de cette réunion namuroise. Cette observation, j'ai cru la devoir faire, parce que la maladresse littéraire peut faire obstacle à l'influence que mérite d'exercer ce que les aumôniers de J.O.C. ont à nous dire. Quiconque s'occupe du « peuple » d'une façon ou d'une autre, ou quiconque prétend émettre des appréciations, ou donner des directives pour l'éducation morale et religieuse du monde travailleur, doit avoir lu et relu le présent ouvrage. Des hommes, ayant du milieu populaire une expérience très personnelle et très réfléchie, nous parlent ici. Leur déposition est émouvante, singulièrement éclairante ; j'ajoute : réconfortante : car voir clair, voir courageusement clair est le commencement du relèvement. On souhaiterait pareil souci de clairvoyance à ceux qui s'occupent de la jeunesse bourgeoise.

L. De Coninck, S. I.

L. Betschart. — *A cœur ouvert !* Problèmes de la vie ouvrière. Mulhouse, Salvator ; Tournai, Casterman, 1949, 20 × 13 cm., 224 p. Prix : 57 frs belges.

L'auteur de cet ouvrage, qui a connu un réel succès en Suisse, a voulu aider les chrétiens à donner — ou à trouver pour eux-mêmes — la réponse aux objections courantes contre l'Eglise. Les divers problèmes sont présentés sous la forme de dialogues ; si ceux-ci sont assez réussis lorsqu'ils mettent en scène le monde bourgeois, ils sembleront, chez nous, assez pâles, lorsqu'ils font intervenir des ouvriers. L'auteur a choisi le véritable terrain en traitant, non d'une religion abstraite et idéale, mais de l'Eglise avec tout ce qu'elle comprend de divin et d'humain à la fois. On trouvera dans ses pages quantité de remarques judicieuses et d'utiles mises au point. Peut-être aurait-il pu adopter une attitude moins exclusivement apologétique et stimuler davantage les chrétiens, qui seront pratiquement seuls à lire son livre et dont la générosité sera toujours l'argument le plus efficace en faveur de notre foi.

C. Mertens, S. I.

L. Cerfaux, E. Evely, etc. — *Christianisme et propagande.* Idées directrices et suggestions pratiques. Coll. Études de pastorale, n° 3. Louvain, Nauwelaerts, 1948, 18 × 12 cm., 248 p. Prix : 50 frs.

Nous saluons cette 3e étude de Pastorale avec autant d'enthousiasme que les deux premières. Ceux qui ont déjà dans leur bibliothèque les deux autres y auront déjà ajouté celle-ci. Je recommande en particulier la lecture et la méditation prolongée des articles de l'abbé Evely : Psychologie de la propagande et de l'abbé Lemercier : L'Eglise et la propagande. Mais tout est à lire. Il faudrait, surtout, que les missionnaires et les prêtres, curés et vicaires, qui ont à préparer des missions étudient ce que leur propose cette étude. Je l'appellerais presque une encyclopédie des moyens de propagande, qui ne peut manquer sur aucun bureau de prêtre s'il veut agir sur l'opinion publique et imposer l'Eglise à l'attention de notre peuple.

L. De Coninck, S. I.

Les intellectuels dans la chrétienté. Coll. Pax Romana, M.I.I.C. Paris, Librairie Universelle de France, 1948, 21 × 15 cm., 180 p. Prix : 600 lires.

Le Mouvement International des Intellectuels catholiques de *Pax Romana* a été fondé à Rome au cours de quelques journées mémorables, pendant l'octave de Pâques 1947. Du 9 au 14 avril, les délégués d'une vingtaine de pays se sont assemblés pour jeter les bases d'une organisation d'un type tout à fait nouveau, une organisation destinée à unir dans des cadres institutionnels les catholiques de profession libérale du monde entier. Ce volume nous livre les principaux rapports de ces journées. Nous y lisons les noms de Mgr Bernareggi, de M. Gonella, ministre de l'Instruction publique d'Italie, du P. Manuel Suarez, maître général des Frères Prêcheurs, de M. Maritain, du P. Gundlach, de M. J. P. Walshe, ambassadeur d'Irlande près le Saint-Siège, et de M. Etienne Gilson. « Il n'est pas chimérique, écrit ce dernier, de vouloir que les intellectuels catholiques de chaque pays soient mieux informés les uns des autres qu'ils ne le sont aujourd'hui ; que les échanges d'idées se fassent entre eux plus libéralement et plus vite ; que les livres qu'ils écrivent en une langue soient plus rapidement traduits en plusieurs autres ; que des entreprises collectives enfin les unissent, dans une collaboration féconde où toutes les compétences et toutes les bonnes volontés, dont l'Eglise est inépuisablement riche, serviraient, chacune à sa place, le bien de tous. Que serait la vieille Chrétienté du moyen âge, campée sur les rives de ce lac qu'est la Méditerranée, au prix d'une telle union planétaire, égale aux limites du globe et mobilisant à son service, avec les compétences les plus hautes, les techniques les plus sûres ? »

A. Thiry, S. I.

H. Carpay, S. J. — *L'Action Catholique.* Essai de justification historique et de précision doctrinale. Tournai, Casterman, 1948, 20 × 13 cm., 72 p. Prix : 24 frs.

La désintégration de l'Empire Romain laissait à l'Eglise seule la charge de sauver la civilisation et de la transmettre au monde qui naîtrait de son effort. Mais il était presque fatal que le monde ainsi né d'elle fût entièrement soumis à ses pouvoirs et prît la forme bien connue de la « chrétienté ». Ce ne devait être qu'une étape. Souvent, elle nous a éblouis comme un terme et l'imagination chrétienne n'a pas fini d'en rêver. Mais il est dangereux de s'attarder à son charme car ce temps est dépassé. Maintenant, la puissance ecclésiastique et la puissance civile ont conquis, chacune, leur souveraineté et délimité leurs pouvoirs. Elles entendent bien s'interdire toute ingérence abusive dans les domaines qui ne relèvent pas de leur juridiction propre. En conséquence, au laïc d'aujourd'hui est dévolue une responsabilité — plus grande qu'elle ne le fut jamais — dans l'indispensable pénétration spirituelle d'un monde émancipé d'une part des tutelles médiévales mais habité par des laïcs chrétiens. Ainsi se trouve désormais justifiée et caractérisée la vraie mission de l'A.C. qui est donc nouvelle, spirituelle, laïque et profane.

Toute cette longue évolution, le P. Carpay l'a, à son tour, retracée, sommairement certes mais en des pages alertes et claires qui rendront de très précieux services aux lecteurs qui, sans être spécialisés, cherchent à comprendre la vie de l'Eglise et qui, insatisfaits des compromis pratiques de certaines expériences ou de certains enthousiasmes, veulent découvrir l'essentiel du problème et mesurer sa complexité. Le commentaire relatif au caractère spirituel de l'A.C. (p. 54 et suiv.) donnera un exemple des difficultés de la question. L'ouvrage du P. Carpay vient à son heure. Il fera du bien.

J. Ferard, S. I.

R. P. Archambault, S. J. — *De Rome à Montréal. L'Action catholique à travers le monde.* Montréal, Editions de l'École sociale Populaire, 1942, 19 × 13 cm., 274 p. Prix : 1 $.

Ce livre, écrit en 1942, ne nous est parvenu qu'après la guerre. L'auteur, très connu au Canada, notamment par ses nombreuses brochures consacrées à l'étude de l'A.C., n'a pas voulu se livrer ici à un examen détaillé de l'A.C. de quelques nations mais offrir aux chrétiens une vue d'ensemble de ce qui s'accomplit dans de nombreux pays : Italie, Belgique, France, Pologne et Angleterre, Argentine et Etats-Unis, Australie et pays de missions, Canada. D'où le titre : De Rome à Montréal. Ne nous méprenons pas cependant : il ne s'agit pas ici de récits d'épopée. L'auteur sans doute ne cache pas son admiration mais son objectivité est parfois un peu froide quand elle s'applique à nous découvrir les principes généraux, les plans et les étapes de réalisation, l'organisation des œuvres, voire même les statuts des groupements ! Il faut remarquer en outre que ce livre, écrit en 1942, ne pouvait évidemment pas relater les derniers progrès et le renouveau des méthodes apostoliques. Cette inévitable lacune a son intérêt : elle fait du livre un témoin de la première expérience dont le jugement n'est pas déformé par les progrès de la seconde. Aussi le livre sera-t-il utile aux aumôniers, hommes d'œuvres, dirigeants de cercles qui veulent être renseignés, en peu de temps, sur ce que furent, avant la guerre, l'évolution d'ensemble et les principes généraux de la réalisation de l'A.C. dans les pays précités. J. Ferard, S. I.

P. Jacques de Blois, O.F.M.Cap. — *L'âme de l'Action Catholique.* Paris, Librairie Saint-François, 1947, 18 × 11 cm., 88 p. Prix : 60 frs français.

Il est toujours malaisé de faire passer dans un écrit la richesse d'une expérience vécue, comme l'est certainement celle de l'auteur. La difficulté s'avère plus redoutable encore quand l'ouvrage s'attache à une question souvent traitée et veut donner de graves et sages conseils destinés à nous convaincre de la nécessité de la vie intérieure. L'auteur n'a pu, nous semble-t-il, surmonter ces obstacles. La monotonie du développement, une présentation souvent sans relief, un procédé artificiel de questions et réponses risquent de rebuter les lecteurs un peu pressés et les hommes d'action pour qui le rappel de quelques principes eût été peut-être salutaire. Par contre des âmes recueillies et dépouillées retrouveront sans déplaisir une confirmation — jamais superflue — de certaines vérités dont elles vivaient déjà. Notons enfin que l'Action catholique, dont il est question dans le titre, est prise dans son sens le plus large. Le mot apostolat aurait été plus juste. J. Ferard, S. I.

G. M. Lalande, C.S.C. — *Conversion au réel. Un essai sur l'Action catholique : expériences étudiantes.* Coll. Bibliothèque d'Action catholique. Montréal, Fides, 1948, 21 × 15 cm., 320 p. Prix : 1.75 dollars can.

Livre probe et sobre. Il fait connaître sous un jour sympathique la Jec canadienne et offre de solides réflexions aux jécistes et à leurs aumôniers : milieu étudiant, mission et méthode de la Jec, formation (en particulier, responsabilité des laïcs), méthodes et moyens d'action. On souligne surtout l'importance, très réelle, des problèmes de méthode et d'organisation. Qu'on ne perde pas de vue le problème bien plus important encore, de l'esprit et de l'inspiration et qu'on ne considère surtout pas trop facilement la question comme réglée. Dans un monde où baisse la foi (voyez les indices judicieusement cités pp. 38, 39, 43), ce serait s'exposer à d'amers réveils, faute d'avoir compris toute la portée de « la conversion au réel » : celle-ci ne s'achève que par « la conversion à Dieu ». A. Hayen, S. I.

Rapport d'Activité (*Jaarverslag*) *de l'association catholique de la jeunesse belge féminine.* Bruxelles, Secrétariat Général de l'A.C. J.B.F., 1947, 1948, 21 × 14 cm., 44-20 p.

Ce rapport annuel décrit l'activité des mouvements suivants : Centre national, J.A.C.F., J.E.C.F., J.I.C.F., J.O.C.F., Guides, Patros, activités des diocèses de Tournai, Namur, Liège, et pour la partie flamande : B.J.B., V.K.A.J., V.K.B.J., V.K.S.J., Katholieke Meisjes-Gidsen, Chiro-Jeugd, Congrégations mariales, Croisade eucharistique et activités diocésaines de Bruges et Liège. A peu près pour chaque mouvement, on y trouvera les chiffres des effectifs, éditions, publications, la description des milieux, les programmes et campagnes, etc... Ceux qui veulent se faire une idée exacte du rayonnement apostolique de ces mouvements devront avoir le courage d'étudier ces rapports précis et succincts. Sans doute, ne se laisseront-ils pas éblouir par la poésie des chiffres et se souviendront-ils opportunément que l'interprétation d'une statistique demande beaucoup de prudence... mais, au terme de leur étude, ils reconnaîtront avec admiration, dans l'activité de l'A.C.J.B.F., un signe certain de la merveilleuse vitalité des chrétiens. J. Ferard, S. I.

Office Catholique International du Cinéma : *Les catholiques parlent du Cinéma.* Bruxelles, Editions Universitaires, 1948, 18 × 13 cm., 384 p. Prix : 105 frs.

A l'occasion du Festival mondial du Film qui se tint à Bruxelles au cours de l'été dernier, le IV^e^ Congrès de l'Office catholique international du Cinéma réunit une délégation nombreuse venue de dix-neuf pays. On y passa en revue un très grand nombre de problèmes que l'existence et les tendances actuelles du cinéma posent à la conscience chrétienne. Tout cela, en 37 rapports, plus quelques allocutions de circonstance, se trouve résumé ici. Quelques titres et sous-titres peuvent, mieux qu'un commentaire, donner une idée de l'ampleur et de l'actualité des questions traitées : Législation cinématographique ; censure ; influence à exercer sur le public et par le public ; cinéma et enfants ; films de formation religieuse ; problèmes de morale professionnelle (P. Loslever) ; critique constructive (P. Morlion) ; choix des sujets ; liberté de création artistique ; cinéma en pays de missions ; classification des films (P. Lunders), etc. Si l'on songe qu'« aucune religion ne dispose d'autant de temples et d'autant de fidèles », on applaudira à la parution de ce vade-mecum, qui montre à tous les chrétiens soucieux d'apostolat comment l'écran peut devenir réellement un héraut du Christ. Dommage pourtant que des coquilles malheureuses viennent déparer ce bel ouvrage, celle p. ex. qui met « Parsiphal » (sic) en bien vilaine compagnie (p. 229).

Roger Mols, S. I.

HISTOIRE

H. I. Marrou. — *Histoire de l'éducation dans l'antiquité.* Paris, Editions du Seuil, 1948, 23 × 14 cm., 595 p. Prix : 600 frs franç.

Dans sa thèse parue en 1938 « Saint Augustin et la fin de la culture antique », M. Marrou manifestait déjà l'intérêt qu'il portait à l'histoire de l'éducation antique ; en l'absence d'ouvrages sérieux et récents sur la matière, il souhaitait que ce travail « retînt l'attention d'un historien compétent ». Qui mieux que lui pouvait assumer cette tâche ? De rapides mais pénétrantes échappées laissaient déjà pressentir sa maîtrise. Il nous livre aujourd'hui une véritable « Somme ».

L'éducation antique se modèle sur l'idéal culturel de chaque époque. S'efforçant au début de créer une élite chevaleresque (Homère), puis militaire (Sparte), elle vise bientôt la formation du citoyen (Athènes) ; elle le fait selon deux types de culture, un type philosophique (Platon) réservé à une minorité et se confondant assez vite avec « l'idéal de perfection intérieure du sage » et un type oratoire (Isocrate). Ce dernier type, sous couleur de formation universelle, se limite pratiquement à une culture littéraire et s'identifie à l'humanisme classique ; replié sur lui-même à l'époque hellénistique, il se dépasse en se consacrant « au service de l'Etat à Rome et plus tard, dans l'Empire chrétien, au service de Dieu ».

L'érudition qui couvre ici 15 siècles d'histoire n'alourdit jamais la marche de la pensée ; d'instinct, les moindres détails s'ordonnent à l'ensemble : d'où, une sobriété que rehausse encore la vivacité de la présentation. Parmi tant de richesses, relevons quelques tableaux particulièrement suggestifs : la Sparte du VII^e siècle, ouverte à la culture bien avant Athènes, mais dont l'horizon, dès 550, se rétrécit au point de confondre bientôt éducation et caporalisme ; la rivalité d'Isocrate et de Platon, prélude du conflit séculaire qui mettra aux prises philosophes et rhéteurs ; toute la période hellénistique, où l'éducation classique prend sa forme définitive ; enfin la conclusion « Humanisme classique », que tout honnête homme devrait lire.

Pareil livre fait honneur à la science française : profondeur et clarté, vigueur et élégance, érudition et humanisme. E. Lahaye, S. I.

P. Courcelle. — *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*. Paris, Hachette, 1948, 23 × 14 cm., 264 p. Prix : 350 frs franç.

Voilà un livre original, écrit, pourrait-on dire, en marge des grandes invasions germaniques, qui ont amené la chute de l'empire romain au V^e siècle et fait place à sa reconstitution éphémère durant la première moitié du VI^e. Il ne refait pas l'histoire de ces invasions ; les événements en sont suffisamment connus par les bons travaux des historiens. Ce qu'il donne en est le commentaire, dispersé dans les très nombreux textes littéraires contemporains, récits, anecdotes, lettres polémiques, sermons, poésies, inscriptions, etc. : sentiments des lettrés ou des classes populaires, héroïsme de la résistance, fier loyalisme romain ou défaitisme intéressé, vulgarité des uns, élévation d'âme chez d'autres, pitié et exploits de la charité, vision du châtiment divin, retour offensif de l'idée païenne, réplique de la foi chrétienne, espérances des catholiques contre les ariens, etc., toutes ces attitudes sont dépeintes d'après les sources littéraires les plus diverses. Pour peu qu'on ait lu Augustin, Jérôme ou Salvien, on avait une idée sommaire de ces réactions psychologiques au moment de l'agonie de l'empire, dans le genre de celles que le récent bouleversement du monde a fait se renouveler chez nous. Mais nulle part, elles ne se trouvaient décrites dans un livre qui leur fût exclusivement consacré. Il fallait l'immense lecture des textes contemporains, dont témoignent les autres ouvrages de P. Courcelle, pour nous donner le magistral tableau des impressions ressenties par les témoins immédiats (une exception surprenante à propos de Pélage ; p. 46, n. 2). On a là des sections parfois totalement neuves, comme celles sur Rutilius Namatianus, sur la date et les sources de Commodien, sur l'utilisation de Tertullien, sur les traités de Quodvultdeus, les réactions de la pensée des moines ou les échos de la prédication et de la poésie. Après une introduction sur les premières luttes jusque vers la fin du IV^e siècle (p. 5-16), l'auteur envisage successivement, dans une première partie, la plus pathétique, l'invasion à Rome, en Gaule, en Afrique (p. 19, 57 et 91) ; puis l'occupation avec l'hégémonie wisigothique, la tyrannie vandale en Afrique et le gouvernement de Théodoric en Italie (p. 117, 151 et 167) ; une troisième partie expose la libération, c'est-à-dire la reconquête byzantine, éphémère, et l'assimilation pacifique des barbares (p. 183 et 197). C'est la moins développée et la moins riche en témoignages occasionnels d'ordre privé, beaucoup étant pris à Procope, c'est-à-dire à une source émanant moins directement du contact avec les populations occidentales. L'annotation est riche dans son énoncé très dense, digne de la compétence de l'auteur ; mais pourquoi est-elle rejetée à la fin du livre ? Il n'y a pas que l'histoire et la patristique qui tireront parti de ce bel ouvrage ; le théologien suivra avec intérêt les attitudes variées de plusieurs écrivains de l'Eglise antique et les problèmes qui s'en dégagent. J. de Ghellinck, S. I.

R. Grousset. — *L'Empire mongol* (*1^re phase*). Coll. « Histoire du monde ». Tome VIII, 3. Paris, De Boccard, 1941, 23 × 14 cm., XII-584 p., 5 cartes.

M. Grousset, dont on connaît surtout la grande *Histoire des Croisades,* retrace dans ce volume d'après des sources originales : persanes, chinoises et une mongole, l'histoire éphémère de l'Empire mongol, depuis son fondateur Gengis Khan († 1227), jusqu'à la mort de Goubilaï, en 1294. Il est naturellement question surtout de guerres entreprises d'abord par Gengis Khan pour unifier la Mongolie que se partageaient plusieurs tribus nomades livrées presque toutes à la barbarie. Le grand khan se lança dans des expéditions victorieuses en Chine, Turkestan, Afghanistan. Ses successeurs domineront à leur tour la Perse, les pays de l'Oural, la Russie, la Bulgarie, la Hongrie. Cet immense empire fut divisé en khonats (Chine, Inde, Perse, etc.). On sait qu'au XIII[e] siècle des papes comme Innocent IV, et des rois, comme saint Louis, envoyèrent des messagers aux Mongols officiellement païens mais parmi lesquels se trouvaient beaucoup de nestoriens. Plancarpin, Rubruck, Montecorvino, les Poli (Marco Polo), sont restés particulièrement célèbres. M. Grousset ne nous parle pas spécialement d'eux ni des efforts faits alors pour convertir les Mongols. Cet apostolat s'organisera surtout à une époque postérieure à celle étudiée dans ce volume. Jean XXII enverra dans ces pays un grand nombre de franciscains et de dominicains.

E. de Moreau, S. I.

E. R. Curtius. — *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter.* Berne, Francke Verlag, 1948, 25 × 18 cm., 602 p. Prix : 38 frs suisses.

Voici un ouvrage qui se prête difficilement à un résumé et qu'à première vue on qualifierait d'éblouissant. Issu d'une information énorme puisée à toutes les grandes littératures européennes, antiques et modernes, préparé depuis quinze ans et plus par une série d'études analytiques hautement estimées de tous les médiévistes et les romanistes, il est traversé par une suite de considérations, générales ou spéciales, souvent inattendues, jetées comme par hasard au travers de la route (par exemple p. 231), mais qui forcent à penser et stimulent la réflexion chez le lecteur d'abord un peu déconcerté : vrai kaléidoscope, où l'on voit se succéder, dans une incessante variété, les perspectives les plus imprévues, mais kaléidoscope dont les cristaux sont combinés par un artiste doublé d'un savant et d'un penseur, qui sait agencer ses facettes sous les angles les plus lumineux. En dix-huit chapitres, qui couvrent 400 pages, et vingt-cinq excursus qui en prennent plus de 150, on passe en revue la littérature européenne, le moyen âge latin, la littérature et la culture (chap. I-III, p. 11-68) ; puis la rhétorique, les topiques des divers genres littéraires, la déesse nature, la métaphore, la poésie et la rhétorique (ch. IV-VIII, p. 69-173) ; après cela, les héros et les souverains, le paysage idéal, la poésie et la philosophie, la poésie et la théologie, les Muses (chap. IX-XIII, p. 174-250) ; enfin, le classicisme, le maniérisme, le livre comme symbole, Dante classique et médiéval, pour finir par un épilogue ou un coup d'œil rétrospectif qui jette la lumière sur la route parcourue (chap. XIV-XVIII, p. 251-405). Des dix-huit excursus, dont la nomenclature allongerait trop ces lignes, contentons-nous de dire que tous sont très suggestifs, comme contenu ou comme supplément des chapitres, ou comme rapprochements inattendus, tels par exemple ceux entre Diderot et Horace, ou Montesquieu, Ovide et Virgile. Détachons-en quelques-uns qui pénètrent plus profondément dans la mentalité médiévale, comme le I[er] et le IV[e], ou qui analysent les caractéristiques de la production littéraire chrétienne, antique ou scolastique, comme le IV[e], le VI[e] et le XI[e]. En somme c'est la défense de la culture européenne et la justification de la tradition occidentale que l'auteur a voulu appuyer sur une compréhension intelligente de son contenu, tel que nous le livre sa littérature. Fidèle au principe d'Antoine Meillet, qu'« en épargnant au lecteur les détails précis on ne lui donne que des généralités vagues », il n'a pas hésité à promener son lecteur à travers des particularités et des caractéristiques qui passent trop souvent inaperçues ou qui sont mal interprétées, et dont il a su dégager l'enchaînement. Sa marche semble capricieuse mais il l'a orientée, dans le dédale des faits sélectionnés, avec la sûreté qui révèle sa

compétence. Le lien du médiéval et de l'antique, fortement étudié de nos jours, y apparaît plus fort que jamais ; la pénétration dans les œuvres et le domaine théologique engagera le théologien à ne pas manquer de s'intéresser à la matière du livre et de s'y instruire. Il se sentira récompensé de sa lecture dès qu'il aura parcouru quelques pages, sous la direction d'un connaisseur aussi éclairé que sympathique. J. de Ghellinck, S. I.

A. J. Denomy, C.S.B. — *The Heresy of Courtly Love.* Coll. Boston College Candlemas Lectures on Christian Literature. New York, The Declan X. McMullen Comp., 1947, 21 × 14 cm., 92 p. Prix : 1$50.

Les caractéristiques et l'énorme influence de l'« Amour courtois », cet étrange comportement sentimental qui vers la fin du XI^e^ siècle apparut soudain dans la littérature de langue d'Oc, ont été fréquemment décrites et souvent avec bonheur. Son origine, par contre, reste, malgré les recherches des médiévistes, enveloppée de mystère. Des diverses théories proposées — influence Ovidienne, Byzantine, Albigeoise — aucune n'est satisfaisante. Le P. Denomy tente à son tour de résoudre l'énigme et croit découvrir chez les philosophes arabes, et spécialement chez Avicenne, la source de cette nouvelle conception de l'Amour. Sa démonstration ne nous paraît pas convaincante. Sans doute le « tractatus amoris » d'Ibn-Sina et le « de amore » d'André le chapelain, le théoricien de l'amour courtois, se prêtent à de bien curieux rapprochements. Mais il semble excessif de conclure d'une relation de similitude à un rapport de causalité. La première traduction d'Avicenne parut en 1130, quand depuis près d'un demi-siècle déjà les troubadours chantaient leur Dame. Bien sûr d'autres contacts que les contacts littéraires existaient entre la Provence et l'Espagne musulmane — croisades, pèlerinages, transactions commerciales — ; mais à supposer que ces relations aient suffi à renseigner la France sur une doctrine, d'ailleurs ésotérique comme le remarque le P. Denomy, il faudrait encore expliquer la faveur immense et universelle rencontrée par ce mysticisme hétérodoxe dans un milieu aussi peu préparé que l'Occident Chrétien. Le mystère reste entier. Cependant si nous ne nous rallions pas à la solution de l'auteur, nous devons rendre hommage à son érudition et à sa perspicacité. Le collège de Boston inaugure avec lui la série de ses « Candlemas Lectures » ; nous lui souhaitons d'être toujours aussi heureux dans le choix de ses conférenciers. J. Gonsette, S. I.

Le Hainaut. Encyclopédie provinciale. Collection de documents anciens relatifs au Hainaut.

L. Verriest. — *Corpus de records de coutumes et des lois de chefs-lieux de l'ancien comté de Hainaut.* Sources de l'histoire du droit rural. Mons et Frameries, Union des Imprimeurs, 1946, 25 × 17 cm., XII-320 p. Prix : 350 frs.

L. Verriest. — *Institutions médiévales.* Ibidem, 278 p. Prix : 250 frs (Introduction au *Corpus*, t. I).

Les « records de coutumes » et les « Lois de chefs-lieux » sont des documents des derniers siècles du moyen âge et de l'époque moderne ayant trait à la vie paysanne et au système seigneurial. Le premier des volumes dont nous venons de transcrire le titre nous donne l'édition de 54 de ces documents pour le Hainaut (Loi et franchise de Lalaing, Loi de chefs-lieux pour Péruwelz, Record des coutumes de Saint-Vaast, etc.). Le tome II de l'introduction, non encore paru, traitera longuement de la raison d'être, du sens et de la portée de ces sources historiques. Enfin le t. I, au sujet duquel nous insisterons un peu ici, s'applique à nous faire comprendre certaines institutions médiévales, par exemple le servage. Le savant auteur s'attaque ici une fois de plus à l'opinion d'après laquelle les petits propriétaires, possesseurs

d'alleux, auraient disparu à l'époque mérovingienne. Il prouve que des droits seigneuriaux, comme les banalités et le gîte, ont une origine seigneuriale et non royale. Il n'admet pas avec Pirenne que le commerce a disparu de nos régions occidentales à l'époque carolingienne, etc. Nous regrettons que M. Verriest, après avoir longuement démontré que ni la mainmorte, ni la capitation, ni le formariage, ni la taille à volonté, ne constituent le servage, n'ait pas déterminé par quel moyen on peut discerner celui-ci. Peut-être d'ailleurs n'en existe-t-il pas d'infaillible et doit-on trancher la question d'après d'autres données que nous fournissent les chartes. Pour l'immunité ecclésiastique (pp. 89 suiv.) M. Verriest recourt surtout à Kroell. Il aurait dû se servir aussi de l'article de Levillain sur ce sujet dans la *Revue historique de droit français et étranger*, de 1927. Aux causes de défrichements qu'il donne pour le XII[e] siècle (pp. 116 suiv.) il faudrait ajouter la multiplication considérable des maisons d'ordres religieux nouveaux à partir du début de ce siècle. La phrase de l'auteur est trop souvent alourdie par des parenthèses et nous ne voyons pas la nécessité d'inventer des mots nouveaux comme *pristin* et *dominité*. E. de Moreau, S. I.

R. Hanon de Louvet. — *Contribution à l'histoire de la ville de Nivelles*, 1[re] série. Gembloux, J. Duculot, 1948, 26 × 17 cm., 206 p.

Cet ouvrage se compose de sept études relatives à Nivelles qui utilisent un grand nombre de sources, imprimées ou encore inédites. On ne peut qu'admirer l'érudition prodiguée dans ces pages. Les Nivellois se réjouiront de voir l'historien de Jodoigne réserver encore dans ses préoccupations scientifiques une large part à sa ville natale. — La première étude porte le titre suivant : *La « grande procession » et la fête de Nivelles sous l'ancien régime*. Après avoir recherché l'origine de cette procession et ses fastes jusqu'au XIV[e] siècle M. Hanon de Louvet la fait défiler lentement sous nos yeux au siècle suivant. — Prenant occasion de l'ouvrage de B. Delanne, *L'histoire de la ville de Nivelles, des origines au XIII[e] siècle*, il précise quelques points demeurés en suspens dans ce travail, complète certains de ses renseignements, en ajoute d'inédits et redresse plusieurs inexactitudes *A propos des fortifications de Nivelles*. — Les pp. 75-105 s'appliquent à résoudre certains problèmes toponymiques. — Les géants nivellois sont célèbres. La ville brabançonne apprendra avec fierté que son « argayon » doit être considéré comme l'ancêtre de tous les géants processionnels humains aux Pays-Bas. — Une résurrection se produisit, nous dit-on, à Nivelles le 4 août 1421. Elle provoqua l'institution de la procession dite de la Baillette. La légende fit de l'heureuse bénéficiaire de ce prodige une béguine de Saint-Cyr et la canonisa. — Quelques coutumes nivelloises sous l'ancien régime : tel est le sujet de la sixième étude de M. Hanon de Louvet : ainsi le 26 décembre, jour de saint Etienne, certains hauts personnages, comme l'abbesse, buvaient du vin dans un vase d'argent, la « pipe », en l'honneur du protomartyr. — Enfin les dernières pages sont réservées à un travail sur « Bourg, ville et marchés de Nivelles avant le XV[e] siècle ». — Neuf planches figurent à la fin du volume : des plans de la ville, à diverses époques, la gravure de Sanderus représentant la collégiale, etc., et, ne les oublions pas, les photographies de l'Arayon, de l'Arayonne, de Loulou et du cheval-Godin, prises en 1890. E. de Moreau, S. I.

W. Tritsch. — *Charles-Quint, empereur d'Occident*. Paris, Les Editions de la Table Ronde, 1947, 23 × 14 cm., 416 p. Prix : 550 frs franç.

Ce livre, écrit en allemand et publié en Autriche et en Allemagne en 1935, avant l'*Anschluss*, fut saisi et détruit, comme d'autres du même auteur, lors de l'entrée des troupes d'Hitler en Autriche et en Moravie. Réfugié en France, M. Tritsch a réécrit son ouvrage dans la langue de ce pays. Nous n'avons pu en voir de comptes rendus mais l'auteur nous confie que des universités anglaises ont publié des thèses à son sujet. Le leitmotiv qui revient

continuellement est celui-ci : « La grandeur humaine consiste très simplement à voir plus loin que tous les contemporains et à posséder la grandeur d'âme et le caractère nécessaires pour vouer toute sa vie et toutes ses forces, quoi qu'il arrive, à la réalisation des actes que l'humanité entière — tout en refusant de les reconnaître à temps — réclame toujours de ceux qui ont vu où elle va ». Or Charles-Quint réalisa cela. Il n'en fut pas de même des autres grands hommes de son temps, pas même, affirme M. Tritsch, des papes. Pour sauver l'échelle commune des valeurs humaines, Charles-Quint n'a cessé de combattre.

Incontestablement, cette thèse est bien défendue et l'ouvrage se lit avec intérêt. Malheureusement on y découvre beaucoup de fautes d'impression et certaines inexactitudes. Ainsi p. 74 Charles-Quint est appelé duc des Flandres, alors qu'il était comte de Flandre. P. 95, Charles de Lannoy est nommé : Seigneur de Seuzeille et Steenockenzell. Il aurait fallu écrire : Senzeille et Steenockerzele. P. 178 corriger Oudenaarde en Audenarde. P. 381 Gachard n'était pas directeur des Archives de Lille, mais Conservateur en chef des Archives du royaume à Bruxelles. Ce sont là, dira-t-on, des vétilles.

E. de Moreau, S. I.

L. Capéran. — *L'anticléricalisme et l'affaire Dreyfus. 1897-1899.* Toulouse, Imprimerie régionale, 1948, 372 p. Prix : 500 frs franç.

On sait les terribles répercussions qu'a eues sur toute la politique religieuse française jusqu'en 1914 cette fameuse affaire Dreyfus. Ce n'est pas la question de l'innocence d'Alfred Dreyfus qui fait l'objet principal du livre de M. l'Abbé Capéran ; celle-ci est aujourd'hui unanimement reconnue et les débuts du volume exposent, de façon très claire, tous les épisodes initiaux de cette déplorable erreur judiciaire, depuis l'arrestation de Dreyfus le 15 octobre 1894 et sa condamnation le 22 décembre, jusqu'à la découverte par le commandant Picquart en 1896 du véritable coupable, le commandant Esterhazy et les luttes acharnées qui marquèrent les années suivantes. Ce que M. Capéran veut surtout exposer, c'est la manière dont cette affaire a été exploitée à des fins politiques et a servi de tremplin à l'anticléricalisme français. L'auteur ne nie pas les erreurs commises par l'opinion catholique, mal éclairée par la presse ; il ne cache aucun des épisodes malheureux de cette campagne, n'hésite pas à blâmer au passage par exemple l'attitude du P. Bailly dans la *Croix* ou le déplorable article de la *Civiltà Cattolica* du 24 janvier 1898. Mais ce qu'il a surtout à cœur de montrer, c'est que l'erreur d'opinion commise par un bon nombre de catholiques français (pas tous ; et le rôle joué par certains catholiques éminents en faveur de la justice est bien mis en relief, non moins que la réserve de l'épiscopat français et l'absence complète de responsabilité catholique dans le fait même de la condamnation) était en disproportion totale avec ce qu'en ont fait les hommes politiques anticléricaux. L'« affaire » a été exploitée, avec une habileté ne reculant devant aucun grossissement, devant aucune déformation de la vérité, pour promouvoir la cause de l'anticléricalisme, la lutte antireligieuse. Le livre se lit avec un intérêt extrême, l'auteur s'effaçant devant le langage même des faits, objectivement rapportés.

J. Levie, S. I.

Raïssa Maritain. — *Les Grandes amitiés.* Vol. 1 : *Souvenirs* ; vol. 2 : *Les aventures de la grâce.* Bruges, Paris, Desclée De Brouwer, 1941, 1944, 19 × 12 cm., 290 et 328 p. Prix : 180 frs.

On a parfois tenu « Les grandes Amitiés » pour une simple autobiographie de Raïssa Maritain. C'est, à notre avis, ne pas saisir assez l'amplitude du témoignage que cette œuvre nous apporte. En réalité un demi-siècle de la pensée française se trouve condensé en ces deux volumes, si savoureux de sincérité et de fraîcheur. Tant de traits intimes nous sont livrés de la vie d'écrivains qui ont enchanté notre jeunesse et que nous n'avons abordés jamais qu'à travers leurs œuvres. Détails intimes de l'existence paradoxale

de Péguy devenu croyant sincère et qu'une situation matrimoniale embrouillée éloigne des sacrements ; du désespoir de Psichari, amoureux de la sœur de Jacques Maritain, quand celle-ci, de sept ans plus âgée que lui « ne voulut pas prendre au sérieux l'amour de cet adolescent » (p. 82) ; de Léon Bloy lui-même sur qui nous croyons parfois que tout a été dit et qu'on nous fait découvrir une nouvelle fois. Il y a ici d'ailleurs bien plus qu'un témoignage de grandes et belles amitiés. C'est bien plutôt l'œuvre de la grâce, « les aventures de la grâce », que nous vivons à même ces pages ardentes. Les deux pages du journal intime de Maritain, reproduites au tome II (p. 205-206), sont, à ce point de vue, plus édifiantes que maints autres extraits.

Fr. Taymans, S. I.

A. Wouters, S. J. — *Tableaux d'Histoire.* Bruxelles, Etablissements Cartographiques E. Patesson, 1948. 1re partie : *du Ier au Xe siècle,* tableau pliant de 210 × 35 cm. — 2e partie : *du XIe au XXe siècle,* tableau pliant de 210 × 35 cm. Prix : 50 frs chaque partie. — *Index alphabétique des tableaux d'histoire,* 27 × 18 cm., 62 p.

Le Père Wouters, après de longues années de préparation, vient d'éditer des « tableaux d'histoire » destinés à l'enseignement, qui rendront de grands services. Siècle par siècle, décade par décade, sont alignés les principaux faits et personnages d'histoire, soit profane soit religieuse, dans les diverses régions du globe de façon à permettre d'obtenir, pour chaque époque, une vue synchronique de toutes les données historiques contemporaines. Par un emploi très judicieux de couleurs différentes, remarquablement réalisé par la maison d'édition, par l'usage de signes conventionnels bien choisis et faciles à interpréter, par une disposition très ingénieuse des lignes, l'auteur a réussi à condenser le maximum de détails utiles dans des tableaux aussi clairs que parlants. Nous tenons à signaler particulièrement à nos lecteurs la place très large faite à l'histoire religieuse : Nouveau Testament, patristique, littérature ecclésiastique, histoire des hérésies, histoire de l'Eglise, tout cela a été pris en considération par l'auteur, à l'aide des meilleurs livres et, éventuellement, de conseils de spécialistes ; son effort a été de représenter graphiquement ces données classiques, de tracer par exemple pour Tertullien une ligne allant de 155 à 228, essayant de situer approximativement sa conversion, ses écrits orthodoxes, ligne violette durant la période orthodoxe de l'écrivain, rouge durant sa période montaniste ; on suit de la même façon la carrière d'Athanase, d'Augustin, etc. Chef-d'œuvre de patience. Naturellement, l'auteur a dû, pour placer les personnages d'histoire à leur place précise dans son tableau, se prononcer pour une date de naissance et une date de mort qui sont tantôt certaines, tantôt seulement probables, tantôt tout simplement possibles. Il ne pouvait pas indiquer chaque fois le degré de probabilité des dates choisies : on pourra donc se trouver en désaccord avec lui. Nous n'aurions pas pour notre part placé en 28 la mort de Notre-Seigneur (30 est beaucoup plus vraisemblable) ni en 30 la conversion de S. Paul (36 l'emporte de loin). Partant de l'an 1 l'auteur s'arrête en 1945. Un index alphabétique, très pratique, est adjoint aux tableaux. Nous souhaitons aux « Tableaux d'histoire » une longue carrière dans l'enseignement. J. Levie, S. I.

ASCETISME

Doctrine

Mgr G. Colle. — *De la communion des saints.* T. I : *Trésors ignorés ou méconnus.* T. II : *Munificence.* Turnhout, Brepols, 1948, 19 × 12 cm., 422 et 352 p. Prix : 2 vols 200 frs.

La lecture, et surtout la méditation de ces simples « entretiens » sera bienfaisante. L'on constatera tout de suite que l'auteur n'entend point construire

une « thèse » à lui là où d'immenses « trésors ignorés ou méconnus » ne demandent qu'à être humblement découverts, approfondis, admirés. Nourri de longue prière docile, cet ouvrage n'est pas de ceux qui, voulant construire le Temple, n'édifient qu'une petite chapelle. Il nous livre la tradition telle qu'elle est, riche à l'infini, tissée par l'Esprit divin dans l'Evangile et l'Eglise de tous les temps, sans choix arbitraire, sans interprétations artificielles. La Communion des Saints, le Corps mystique du Christ, c'est toute l'œuvre du salut en ce monde et dans l'éternité, terre, ciel, purgatoire, c'est tout l'ensemble dogmatique, c'est toute l'histoire des vingt siècles du christianisme, c'est tous les saints qui ont sanctifié cette histoire, c'est toute la vie morale, prières, œuvres, souffrances, c'est tout l'apostolat et toute la spiritualité, toutes les dévotions authentiquement enseignées et pratiquées par l'Eglise. Si vaste que soit ce programme, à la fois spéculatif et pratique, doctrinal et historique, c'est cependant celui que l'auteur a réalisé dans ce « poème en prose », en un style clair et familier, que soulève un sincère enthousiasme, qu'affermit la certitude de la foi, qui sait critiquer avec charité et prudence et donne toujours le pas à l'admiration positive des splendides œuvres divines. On retirera de cette « œuvre de vulgarisation », comme l'appelle modestement son auteur, une admirable vue à la fois détaillée et unifiée, large, apaisante de la vie chrétienne, bien faite pour conduire à l'amour de Celui qui en est le centre et de tous ceux, sans exception, dont Il veut faire ses membres.

René Carpentier, S. I.

L. Soubigou. — *Lumières sur le sacerdoce de Jésus-Christ, Prêtre selon l'ordre de Melchisédech.* Paris, Lethielleux, 1948, 19 × 12 cm., 160 p. Prix : 190 frs franç.

Groupant autour de Melchisédech, mystérieuse figure du Fils de Dieu, Roi-Prêtre, tous les témoignages que lui décernent l'Ecriture : psaumes, Epître aux Hébreux, et l'Eglise : Pères, liturgie, art, cette étude de sources exégétiques et théologiques est suivie de dix élévations, d'une spiritualité sacerdotale solide et profonde. R. Carpentier, S. I.

C. Spicq, O.P. — *Spiritualité sacerdotale d'après saint Paul.* Coll. Lectio divina, n° 4. Paris, Editions du Cerf, 1949, 23 × 14 cm., 204 p. Prix : 250 frs franç.

A une époque où, à propos de spiritualité sacerdotale, on a sans doute trop cédé à des vues systématiques, on sera heureux de trouver ici une doctrine biblique authentique, tirée fond et forme des Epîtres Pastorales, ce « manuel inspiré de la spiritualité sacerdotale ». Lecture spirituelle abondante et aisée, qui nourrira une méditation aussi pieuse que large et théologique sur la vie en beauté et en perfection qui est celle du prêtre. R. Carpentier, S. I.

Mgr de Bazelaire, Mgr Garonne, P. Claudel, etc. — *Qu'attendez-vous du prêtre ?* Coll. « Présences ». Paris, Plon, 19 × 12 cm., IV-306 p.

Présence du prêtre : notre civilisation chrétienne la suppose. Pourtant les chrétiens n'ont pas toujours attendu la même chose du prêtre qui vivait parmi eux. Des laïcs, comme Claudel, Mauriac, Bordeaux disent dans ce volume ce qu'ils attendent aujourd'hui du prêtre. Des prêtres ensuite témoignent de ce qu'ils attendent d'eux-mêmes, de l'appel qui résonne en eux vers la sainteté personnelle, vers l'apostolat et les divers apostolats en milieux bourgeois, ouvrier, rural, étudiant, vers la formation du prêtre dans les séminaires ; enfin un laïc et un prêtre parlent du sermon, lieu de rencontre des deux âmes. Livre éclairant et encourageant : à la ferveur de l'attente chez les laïcs répond celle du magnifique effort sacerdotal d'aujourd'hui.

R. Carpentier, S. I.

R. Garrigou-Lagrange, O.P. — *De sanctificatione, sacerdotum, secundum nostri temporis exigentias.* Turin, Marietti, 1948, 17 × 12 cm., 168 p. Prix : 250 lires.

Opuscule qui témoigne de la science d'un théologien de marque et de l'expérience et du zèle d'un apôtre de la sainteté sacerdotale. Le but est à la fois d'inculquer vivement l'esprit de foi nécessaire dans la vie du prêtre, de montrer la connexion des vertus sacerdotales et la place très importante que le culte de l'Eucharistie peut occuper dans sa tendance à la perfection. Certains passages semblent plus des extraits de conférences où des citations italiennes se mêlent au texte latin que l'élaboration d'un traité ascétique. D'autres paraissent un peu trop arides dans leur proposition strictement classique. E. Bergh, S. I.

P. Rusch. — *Wachstum im Geiste.* Ein Buch priesterlicher Betrachtung. Innsbruck, Vienne, Tyrolia-Verlag, 1949, 20 × 13 cm., 376 p.

Pour aider le clergé de son diocèse à intensifier le contact avec l'« unum necessarium », malgré les bouleversements des dix dernières années, Mgr Rusch, évêque d'Innsbruck, présente à son usage un « manuel de méditation sacerdotale ». Tout en l'adaptant aux besoins du clergé diocésain, il emprunte le fond de sa méthode à celle de saint Ignace. On y retrouve la « compositio loci », le « reflectere ad me ipsum », les trois manières de prier, des conseils pour la retraite annuelle, la récollection du mois et l'examen de conscience quotidien. Après un chapitre théorique sur l'importance, la matière et la méthode de la méditation, l'auteur donne trois groupes de huit exemples, empruntés successivement à la Bible (les huit béatitudes), au missel (la semaine pascale), à la vie (esquisses psychologiques et caractérologiques). Le dernier chapitre intitulé « la voie étroite » décrit les principaux exercices spirituels conseillés à tout prêtre soucieux de la santé et du progrès de sa vie intérieure. Roger Mols, S. I.

H. Pinard de la Boullaye. — *La spiritualité ignatienne.* Textes choisis et présentés. Coll. Bibliothèque spirituelle du chrétien lettré. Paris, Plon, 1949, 20 × 14 cm., L-458 p. Prix : 540 frs franç.

La spiritualité d'un saint, c'est, selon saint Paul qui parle de « son évangile », la « manière personnelle qui fut la sienne de concevoir le service de Dieu, l'ensemble des idées et des exercices de dévotion qu'il avait mission de propager pour l'utilité d'un grand nombre d'âmes ». Une importante préface étudie d'abord successivement les textes où l'on trouvera la spiritualité de saint Ignace, les sources dont elle dérive, les principes majeurs sur lesquels elle se règle, les pratiques spéciales qu'elle recommande, ses caractères distinctifs, enfin sa valeur démontrée par les approbations pontificales et une expérience déjà longue dans l'Eglise. Ensuite divisant son exposé en quatre parties : Principes et fondements, Vie chrétienne, Recherche de la perfection par les voies communes ou extraordinaires. Les cimes, l'auteur présente en les commentant discrètement de nombreux textes de l'école ignatienne, auxquels viennent s'ajouter d'abondantes références supplémentaires. Il laisse ainsi expliquer la spiritualité du maître par ceux qui l'ont pratiquée, enseignée, prêchée et continuent à en être les modèles, souvent avec l'éclatante garantie de la canonisation. En fin de volume, une notice historique est consacrée à chacun des auteurs cités. René Carpentier, S. I.

H. Pinard de la Boullaye, S. J. — *Exercices spirituels selon la méthode de saint Ignace.* T. IV : *Conférences, examens.* Paris, Beauchesne, 1947, 20 × 15 cm., 330 p.

Nous avons rendu compte (N.R.Th., nov. 1947, p. 997-999) des trois pre-

miers volumes de ce précieux ouvrage, où l'on trouvera un commentaire abondant des Exercices dans leur texte même et des retraites et triduums qui les adaptent. Le 4e volume ajoute : 1) de nombreuses « conférences » sur des sujets qui ont leur place dans une retraite, bien que d'ordinaire en marge des Exercices proprement dits. Tels sont par ex. la confiance en Dieu, étude et piété, Marie et le prêtre, le prêtre et sa messe, etc. ; 2) des examens de conscience développés sur les divers vertus et défauts ; 3) une table alphabétique des quatre volumes. R. Carpentier, S. I.

H. Rahner, S. J. — *Saint Ignace de Loyola et la genèse des exercices.* Toulouse, Apostolat de la Prière, 1948, 19 × 12 cm., 144 p. Prix : 120 frs franç. ; 33 frs belges.

Chercher le secret des activités et de l'influence de saint Ignace et de son ordre dans leur vie intérieure, c'est selon la conception de l'auteur — est-ce un signe des temps ? — non pas la dessiner en opposition avec d'autres « spiritualités », dont on accuserait les traits pour les besoins de la cause, mais plutôt la replacer dans le grand courant de vie du Corps mystique du Christ et de l'Eglise de tous les temps. En quoi l'auteur nous semble en progrès décisif sur le demi-siècle qui le précède et qui exagéra si souvent la tendance aux oppositions systématiques entre écoles et spiritualités. Dans ce livre, heureusement, la spiritualité de saint Ignace et de son ordre, on s'en douterait à priori, apparaît en pleine continuité et en simple explicitation du trésor de l'Eglise universelle. La méthode historico-spirituelle, qui s'y trouve justifiée, aboutit à définir, dans les faits et dans les textes, la rencontre d'Ignace avec la tradition de la piété chrétienne et sa transformation mystique en homme d'Eglise, la place que Dieu lui impose « dans la lignée des hommes d'Eglise », sa parenté avec eux, depuis Ignace d'Antioche jusqu'à sainte Catherine de Sienne et Bernardin de Sienne, en passant par les grands évêques, Basile, Augustin, par saint Benoît, François et Dominique. Et ainsi, parce qu'il n'a voulu placer son amour illimité que dans la discrétion de l'obéissance, « discreta caritas », Ignace est devenu « petit serviteur dans la grande Eglise », et c'est à cet idéal concret, sans théorie, sans exclusive, qu'il convie ses disciples. René Carpentier, S. I.

E. Nikrin. — *Ziel und Weg. Die grossen Exerzitien des heiliges Ignatius, den Arbeiterinnen im Weinberg Christi dargeboten.* Fribourg, Paulus-Verlag, 1947, 21 × 14 cm., 454 p.

Ce livre veut être un guide pour les fidèles qui, désireux de faire les Exercices de saint Ignace dans leur intégrité, ne peuvent s'y adonner dans le cadre d'une maison de retraites et sous la conduite immédiate d'un instructeur. Il est composé manifestement pour ces vaillantes chrétiennes qui, dans le monde, se consacrent totalement à Dieu et à la charité apostolique. Le travail fait preuve d'une remarquable connaissance des Exercices, dans l'enchaînement des méditations et considérations et l'emploi des diverses règles. Le texte de saint Ignace est suivi de très près et souvent exactement reproduit d'après la traduction allemande du R. P. A. Feder. Un choix de lectures adaptées est proposé. Si l'on estimait parfois que certaines méditations ou contemplations sont trop longuement développées, on pourrait se contenter des résumés qui les terminent et qui en contiennent toute la substance. Signalons l'adaptation de la méditation sur le Règne du Christ à des retraitantes, militantes d'œuvres sans doute. L'appel du Roi terrestre leur est proposé comme l'invitation adressée par un fils de roi à une jeune esclave qu'il aurait faite son épouse et à qui il demanderait de participer à ses travaux. Dans l'application, l'âme se considère comme l'épouse qui veut partager le sort douloureux de son époux le Christ, Rédempteur du monde. La note affective y est donc peut-être plus accentuée que dans la grande méditation ignatienne. L'on souhaiterait que ce travail trouve un traducteur ou une traductrice en français, tant il est de nature à répondre aux aspirations de généreuses chrétiennes et à en faire d'excellentes apôtres. E. Bergh, S. I.

GEREMIA DI S. PAOLO DELLA CROCE. — *La vita religiosa.* Conferenze spirituali a comunità religiose. 2e édit. Milan, « Vita e pensiero », 1949, 18 × 13 cm., XVI-578 p. Prix : 1200 lires.

Entretiens sur la vie religieuse, cordiaux et chaleureux, mais avant tout fondés sur une solide et précise doctrine. Vocation, règle, recherche de la perfection, abandon à la volonté divine, autorité, mortification, charité, méditation, tels sont les grands sujets traités. En appendice une étude sur la vocation, qui intéressera spécialement les supérieurs de juvénats et de petits séminaires, démontre le danger et l'erreur de la théorie qui ferait de l'abandon de la vocation par un adolescent une cause de réprobation. R. Carpentier, S. I.

C. GASBARRI. — *Lo Spirito dell' Oratorio di S. Filippo Neri.* Brescia, Morcelliana, 1949, 19 × 13 cm., 194 p. Prix : 350 lires.

L'Oratoire conçu par S. Philippe Néri est une simple association de prêtres séculiers, qui, soutenus par la vie en commun, tendent à réaliser la perfection de l'état sacerdotal, et, sans se lier par aucun vœu, font profession de pratiquer les conseils évangéliques. Les différentes maisons de l'Institut sont entièrement indépendantes les unes des autres ; chaque « oratoire » est autonome. Seuls un même esprit, l'esprit propre à leur saint Fondateur, et les liens d'une spéciale charité les unissent. Le Procureur Général, résidant à Rome, et son conseil de 3 à 5 membres représentent l'Institut auprès du Saint-Siège, mais n'exercent aucune juridiction sur les maisons. L'Oratoire de France, fondé par Mr de Bérulle, introduisit un peu plus de centralisation. Cette conception si originale de S. Philippe Néri, la physionomie de son Institut, la vie qu'on y mène, les caractéristiques de sa spiritualité et de son apostolat sont exposées dans cet ouvrage d'une manière claire et intéressante. Un impressionnant palmarès des personnalités les plus remarquables qui illustrèrent l'Institut termine le volume. R. Lechat, S. I.

L. COLIN, C.SS.R. — *La vie intérieure.* Paris, Editions Saint-Paul, 1948, 20 × 13 cm., XII-416 p. Prix : 300 frs franç. Basilique Sainte-Anne, Librairie Alphonsienne, 1948, 20 × 13 cm., XII-374 p.

Un traité complet, doctrinal et pratique de vie intérieure à la fois classique, au meilleur sens du mot, et accordé aux besoins des âmes intérieures de notre temps. — Deux chapitres d'introduction présentent une vue d'ensemble et une analyse des éléments de la vie intérieure. Une première partie « Recueillement de l'Esprit » étudie la vie en présence de Dieu et le contact avec Lui. — La donation à Dieu requiert l'adhésion aimante de la volonté humaine au bon plaisir divin : une deuxième partie « Recueillement de la Volonté » est donc consacrée aux purifications de la volonté et aux conditions de son adhésion totale à Dieu. — Ce que Dieu veut surtout en se donnant à l'homme, c'est son cœur : à l'Amour ne peut répondre que l'amour : trois chapitres indiquent les moyens de réaliser progressivement cette donation complète du cœur à Dieu. Enfin une dernière partie révèle les richesses de la vie intérieure et en montre la souveraine bonté. Un beau livre à recommander aux âmes soucieuses de vie intérieure et de progrès spirituel.

J. Delcuve, S. I.

A. M. HENRY, Th. DEMAN, etc. — *Prudence chrétienne.* Coll. « Cahiers de la Vie Spirituelle ». Paris, Edit. du Cerf, 1948, 19 × 12 cm., 216 p. Prix : 230 frs franç.

Un vocable peut recouvrir des réalités très différentes. Ainsi le mot « prudence ». Ceci explique pourquoi la grande chose qu'est la prudence chrétienne, vertu cardinale, a besoin d'être revalorisée. « Prudence chrétienne » s'y emploie et y réussit. Un premier chapitre — « Des Sages d'Israël à l'Evangile » —

étudie la prudence dans la Bible. Le reste du volume est consacré à la théologie de la prudence. Deux parties : I. La prudence dans la vie morale « situe la place fondamentale de la prudence dans la morale chrétienne », elle est « la vertu des chefs, la vertu du risque, des responsabilités et des initiatives ». II. Les parties de la prudence. « La prudence conseille, juge et commande. Elle le fait en chacun pour la conduite de sa vie personnelle. Elle le fait aussi pour ceux qui ont la responsabilité d'une collectivité, qu'il s'agisse d'une école ou d'une nation ». D'où l'étude de la prudence particulière, de la prudence familiale, de la prudence politique. Un ouvrage bien pensé qui apprendra ou réapprendra à ceux qui le liront, la grandeur, l'importance, l'indispensable nécessité de la vertu cardinale de prudence pour la conduite de toute la vie. J. Delcuve, S. I.

PROSTECTOR. — *Technique moderne de la sainteté.* Paris, Siloë, 1948, 19 × 12 cm., 166 p. Prix : 150 frs franç.

Moderne, certes, cette méthode « technique » de parvenir à la sainteté. On commence par préconiser des réformes fondamentales de structure de la société. Après soixante pages consacrées à élaborer un plan tout à fait inédit de production et de répartition de la richesse, à la réalisation duquel l'aspirant à la sainteté s'appliquera selon ses moyens, on nous parle de la prière du matin, on nous enseigne la meilleure méthode d'assister à la messe ; puis viennent des considérations sur le devoir professionnel, sur les lectures, sur la patience « reine de toutes les vertus ». Pas mal de conseils pratiques et judicieux, de remarques psychologiques. Mais l'auteur a beau évoquer fréquemment la Providence ou le Saint-Esprit, citer l'Evangile et sainte Catherine de Sienne, l'aspect essentiel de la sainteté, son aspect profond, surnaturel est laissé dans l'ombre. R. Lechat, S. I.

Biographies

Vies des saints et des bienheureux selon l'ordre du calendrier avec l'historique des fêtes. Par les RR. PP. Bénédictins de Paris. T. VI-VII : *Juin-Juillet.* Paris, Letouzey et Ané, 1948-1949, 23 × 15 cm., 548 et 802 p. Prix : 800 frs franç.

La N.R.Th. a déjà présenté à ses lecteurs les cinq premiers volumes de cette nouvelle collection mensuelle de vies des saints, destinée à surclasser les ouvrages de Mgr Guérin, Petits Bollandistes et autres, depuis longtemps dépassés mais si communément rencontrés dans les Bibliothèques pieuses. La série que voici est d'une autre facture : pour chaque jour du mois, elle reproduit d'abord le texte du martyrologe en ajoutant une brève notice de quelques lignes aux personnages moins connus. Ensuite elle expose tout au long la biographie et l'histoire du culte des cinq ou six saints principaux de chaque jour. Certains de ces récits tels S. Pierre, S. Paul, S. Ignace de Loyola et surtout S. Vincent de Paul se font remarquer par leur ampleur. Suit une bibliographie notablement plus soucieuse d'être à la page que dans les volumes précédents. Avec ces volumes, la moitié de l'ouvrage est maintenant dépassée ; si le rythme actuel se maintient, on peut espérer que dans trois ou quatre ans le public de langue française possédera une belle encyclopédie hagiographique de haute vulgarisation, complète et moderne. Espérons pourtant qu'un rythme trop accéléré n'ait pas son contre-coup sur la présentation impeccable de l'ouvrage ; en particulier qu'elle n'empêche pas la chasse aux coquilles et aux manques de précision (voir, p. ex., p. 753 l'énumération des pays ayant fourni des « bienheureux » à la Compagnie de Jésus ; p. 770, date de l'Encyclique de Pie XII). Roger Mols, S. I.

H. FELDER, O.F.M.Cap. — *Der Christusritter aus Assisi.* Zürich-Altstetten, 1941. Réimprimé par Schöningh, 23 × 16 cm., 166 p. Prix : 5.80 Marks.

« Quel livre à faire sur François le Paladin ! » s'écriait naguère Louis Gillet. Ce vœu, Mgr Felder vient de le réaliser avec infiniment de bonheur. Après avoir caractérisé en quelques pages l'esprit de la chevalerie au XII-XIII[e] siècle, il raconte la vie du Poverello en soulignant les traits — et ils sont nombreux — qui reflètent en lui cet esprit chevaleresque. Quoique fils de commerçant, François a la noblesse d'âme, le goût des aventures, les rêves de gloire, la libéralité des vrais chevaliers. Mais peu à peu ces aspirations trop terrestres, il les tourne vers un idéal plus élevé : il devient le chevalier du Christ. Il voue à Jésus, comme à son seul suzerain, un attachement et un dévouement sans bornes, il prétend à travers tout défendre l'honneur et la gloire de son chef, il rêve les vastes conquêtes en pays musulman, il s'éprend de sa Dame, la Pauvreté, il se complaît à chanter les louanges de son Roi et de sa Dame, à la manière des troubadours. Le charme de ce récit, dont chaque détail est garanti par la référence aux sources et tout autant par le souci d'exactitude et l'érudition bien connus de l'auteur, est encore rehaussé par l'élégance de la présentation typographique et par un beau frontispice en couleurs. R. Lechat, S. I.

D. Van Wely, A. Epping, etc. — *Doctor evangelicus.* Vier studies over de h. Antonius van Padua. Coll. Collectanea franciscana neerlandica, VII-2. 's Hertogenbosch, Teulings-uitgevers, 1949, 25 × 19 cm., 134 p. Prix : 5,25 florins.

Ce n'est pas lui faire injure que d'affirmer que, jusqu'en ces derniers temps saint Antoine de Padoue, le grand thaumaturge, le redécouvreur des objets perdus, occupait une place plus large dans l'hagiographie folklorique et populaire que dans l'hagiographie scientifique et critique. Les travaux de Lempp, de Kerval, Felder et, plus récemment, ceux de Bihl, Abate et Palandri ont ouvert la voie dans une direction plus proche de la vérité que de la poésie. Les « Collectanea Franciscana Neerlandica » ont estimé que l'heure était venue de tenter une synthèse. Comme pendant aux deux numéros spéciaux consacrés, l'un en 1946 à la personne et à l'œuvre du « Docteur Subtil », Duns Scot, l'autre à paraître à la fin de cette année sur saint Bonaventure, le « Docteur Séraphique », le fascicule que voici comprend, lui aussi, quatre études de nature diverse mais d'égal intérêt. La première, du P. van Wely est un pèlerinage aux sources, une mise au point de l'état actuel du problème des sources antoniennes et de la chronologie de la vie de S. Antoine. La seconde étude, du P. Epping, montre tout ce que l'École Franciscaine doit à saint Antoine, comment son influence fut décisive pour écarter la crainte initiale éprouvée par saint François devant le problème du savoir, rendant ainsi possible l'érection d'un très grand nombre de maisons d'études. L'activité de saint Antoine comme prédicateur est remarquablement dessinée par le P. N. Sanders. L'auteur analyse la manière dont étaient composés les sermons du saint : synthèse des principaux textes liturgiques de la messe et de l'office de chaque dimanche. Il donne des exemples de la virtuosité vraiment incomparable avec laquelle S. Antoine découvrait des interprétations allégoriques pour les textes les plus inattendus et de la franchise fustigeante avec laquelle il savait prendre à partie les vices de son époque, en particulier ceux du clergé. Il montre fort bien pourquoi ces sermons connurent de leur temps un succès inouï et pourquoi de nos jours leur lecture cause une impression de surprise fort peu enthousiaste. La dernière étude, celle du P. van den Borne traite d'une question fort controversée concernant l'histoire interne des débuts de l'ordre Franciscain : les rapports d'Antoine de Padoue et d'Elie de Cortone. Roger Mols, S. I.

Coll. *Figures monastiques.* Abbaye S. Wandrille (Seine-Inf.). Éditions de Fontenelle, 1949, 23 × 15 cm.

G. de Valous. — *Jean de Bourbon,* XVI-172 p. Prix : 600 frs franç.

A. Dimier. — *Amédée de Lausanne,* XLIV-490 p. Prix : 750 frs franç.

Voici deux études de première main, faites toutes deux directement sur les documents — principalement des pièces d'archives, dont plusieurs sont publiées en appendice. Ces études mettent en lumière deux personnages assez peu connus jusqu'ici et qui jouèrent pourtant un certain rôle dans l'histoire de leur temps. Tous deux bons religieux — Amédée de Lausanne est même honoré comme Bienheureux — ils sont à la fois prélats grands seigneurs, mêlés, surtout Jean de Bourbon, aux intrigues politiques de l'époque, administrant avec autant de soin le temporel que le spirituel de leur diocèse. Jean de Bourbon fut évêque du Puy, et bientôt, simultanément, abbé de Cluny. Les efforts très sérieux qu'il fit pour réformer l'ordre clunisien, quelque peu déchu alors de sa splendeur passée, se heurtèrent à des obstacles qui les firent échouer en partie. Amédée, de la noble maison de Clermont, fut abbé de Hautecombe, puis évêque de Lausanne et dut même pendant quelque temps se charger du gouvernement du comté de Savoie, comme tuteur du jeune comte Humbert. Les deux ouvrages exposent principalement l'activité extérieure de leur héros, sans s'attacher à en dessiner un portrait moral. La nature des sources dont disposaient les auteurs en est sans doute la cause. Pour Amédée toutefois, ses sept homélies sur la Sainte Vierge, qui nous sont parvenues, et la lettre émouvante qu'il adressa à ses fidèles de Lausanne après l'attentat dont il a été victime de la part du comte de Genève, nous permettent de pénétrer un peu dans son esprit et dans son cœur et d'admirer en lui les sentiments de la plus haute piété chrétienne et l'amour des ennemis.

R. Lechat, S. I.

J. Calvet. — *Saint Vincent de Paul.* Coll. Les grands spirituels. Paris, Michel, 1948, 21 × 14 cm., 372 p. Prix : 570 frs franç.

Il est peu de vies aussi remplies que celle de S. Vincent de Paul. Il est peu de saints aussi humains, aussi sympathiques ; peu d'hommes aussi simples, aussi cordialement amis des pauvres, et aussi à l'aise avec les grands et les rois ; il est peu d'organisateurs aussi prudents, aussi réfléchis, et en même temps aussi audacieux et aussi tenaces dans leurs entreprises. Cette vie, que tant d'autres déjà ont racontée, M. Calvet la ressuscite à son tour, avec un art, une pénétration psychologique, une plénitude, une intensité qui en renouvellent tout l'intérêt. Il nous fait assister à l'éclosion et à l'évolution de la sainteté du grand ami des pauvres. Sous nos yeux, nous le voyons concevoir au gré des circonstances, mûrir à loisir, organiser chacune de ses œuvres de charité corporelle ou spirituelle. Par ses Dames de la Charité, par ses Filles de la Charité, il renouvelle, peut-on dire, et donne un élan durable à l'exercice de la bienfaisance sous toutes ses formes, dans la France entière et jusqu'aux pays de Missions. Par ses exercices des ordinands, ses séminaires, ses conférences du mardi, il assure la formation solide du clergé ; par sa « Petite Méthode », il réforme la prédication et lui restitue son efficacité ; par son influence au Conseil de conscience de la reine, il obtient les meilleures nominations aux évêchés. La bibliographie raisonnée qui termine le volume laisse entrevoir l'amplitude et le sérieux des recherches qui assurent à ce beau portrait sa ressemblance. Enfin seize artistiques reproductions en héliogravure d'anciens portraits de personnages contemporains du saint rehaussent encore la valeur de l'ouvrage.

R. Lechat, S. I.

Hugues Lamy. — *Madame Bourtonbourt (1660-1732) et son œuvre, les Sœurs de la Charité de Namur.* La Charité du Christ en action. Tongerloo, Impr. St Norbert, 1947, 27 × 19 cm., xvi-272 p.

Dans cet ouvrage, de belle présentation et d'un style agréable, Mgr Lamy nous présente un exemple admirable de la charité du Christ en action. La première partie esquisse la vie peu connue de la fondatrice des Sœurs de la Charité de Namur. Madame Bourtonbourt, épouse aimante, mère dévouée, à qui Dieu ravit tous ses enfants, veuve austère et charitable, devint la fondatrice d'une congrégation de religieuses, sans connaître de son vivant aucune

de ses filles. La mort inattendue d'une nièce convalescente fut l'événement qui lui inspira la pensée de fonder une société de filles pieuses, consacrées à soigner les malades et à assurer aux moribonds le ministère d'un prêtre. Elle régla, avec son esprit « capable de gouverner un royaume », toutes les dispositions pour que, après sa mort, la petite « réunion » pût commencer à vivre et à subsister. Après de longues souffrances chrétiennement acceptées, — « Demandez à Dieu, écrivait-elle, que sa volonté s'accomplisse, et ne demandez que cela » —, elle s'éteignit saintement. Cette vie, l'auteur a su excellemment la replacer dans le cadre de l'époque, milieu de bourgeois et de commerçants pieux de la vieille cité namuroise.

La deuxième partie nous décrit le prodigieux essor de l'humble congrégation, fondée par Madame Bourtonbourt. Celle-ci n'avait voulu que sept religieuses en 1734, tout en laissant l'évêque de Namur libre de modifier ce point des statuts. De fait, elles sont 28 à prononcer leurs vœux en 1849, date de leur reconnaissance par l'Eglise comme congrégation religieuse. En 1884, on compte 200 religieuses desservant 13 maisons. Aujourd'hui, elles sont 750 et elles possèdent 83 maisons en Belgique, 2 à Rome et 6 postes missionnaires au Congo. Mgr Lamy nous fait assister à ces diverses fondations : orphelinats, maisons de pauvres, hospices, hôpitaux, cliniques, écoles d'infirmières, etc. Il rappelle aussi le dévouement des Sœurs durant les grandes épidémies de typhus en 1888 et de choléra en 1866 et en 1898. Fidèles à l'esprit de leur fondatrice, elles poursuivent leur ministère de charité.

J. Puters, S. I.

M. E. Pietromarchi, O.S.B. — *Marie-Thérèse Haze.* Fondatrice des filles de la Croix de Liège. Liège, Soledi ; Bruxelles, Edit. Universelle, 1948, 19 × 13 cm., 284 p. Prix : 50 frs.

C'est une figure bien sympathique que celle de la fondatrice des Filles de la Croix. Esprit à la fois entreprenant, embrassant avec ardeur toutes les formes d'œuvres de charité et de zèle, si difficiles ou si dures qu'elles soient ; mais en même temps d'une rare prudence surnaturelle, attendant l'heure de la Providence et ne s'engageant qu'après avoir mûrement réfléchi, consulté et prié. Pénétrée d'un amour surnaturel de la Croix et inculquant sans relâche à ses religieuses l'esprit de sacrifice, elle est en même temps animée pour chacune de ses filles d'une affection vraiment maternelle et des plus délicates. L'histoire de la fondatrice est aussi l'histoire des développements et des succès de l'Institut. Après 25 ans d'existence, celui-ci comptait 22 maisons, réparties en Belgique et en Allemagne, et réunissait 250 religieuses. Aujourd'hui, après un siècle, les Filles de la Croix ont des établissements en Belgique, Allemagne, Angleterre, Irlande, Italie, Hollande, aux Indes et au Congo. Elles se dévouent aux œuvres les plus diverses : écoles pour enfants pauvres, pensionnats, orphelinats, soin des enfants délinquants, des anormaux, service des hôpitaux, cliniques, sanatoria, prisons. R. Lechat, S. I.

G. Hunermann. — *Le Père Damien de Veuster. L'apôtre des lépreux.* Mulhouse, Edit. Salvator ; Tournai, Casterman, 1949, 20 × 13 cm., 326 p. Prix : 78 frs belges.

Quelque prévention que l'on puisse avoir contre le genre « biographie romancée », nul ne commencera la lecture de celle-ci sans la poursuivre jusqu'au bout, tant le récit est vivant, attachant, émouvant. L'auteur a l'art de trouver dans son imagination le trait pittoresque et évocateur. Certaines descriptions sont charmantes de simplicité : la vie de famille à la ferme de Trémeloo, la kermesse du village, le pèlerinage à Montaigu ; d'autres poignantes, comme cette course effrénée du bon pasteur à travers monts et rochers, pour arracher à un père insensé l'enfant qu'il allait immoler en victime au dieu du volcan. Le menu détail peut n'être pas toujours strictement historique ; l'impression d'ensemble est certainement conforme à la réalité : c'est bien ainsi qu'a dû vivre, agir, parler, souffrir l'héroïque apôtre des lépreux. Sa personnalité

énergique, à la fois si humaine et si surnaturelle, si volontaire et si sensible, apparaît en pleine lumière. L'auteur ne dissimule nullement les petits défauts de l'enfant de Trémeloo, ni les répugnances qu'il eut à surmonter au cours de sa carrière, ni les bouffées de nostalgie ou de découragement qui l'assaillirent parfois en son enfer de Molokaï. Mais il le montre surmontant tous les obstacles par l'intensité de sa charité et la vivacité de sa foi surnaturelle. L'exemple de ce héros est profondément impressionnant. R. Lechat, S. I.

A. M. Romary. — *Vie de la Mère Cécile Kreutzberger, religieuse du Cénacle.* Tournai, Casterman ; Mulhouse, Salvator, 1948, 19 × 12 cm., 262 p. Prix : 57 frs belges.

« La petite Allumette » : en dépit de ce surnom un peu enfantin, étalé à la page-titre de l'ouvrage, rien de moins mièvre que cette biographie de religieuse. Mère Cécile Kreutzberger était une âme de feu, débordante d'esprit d'initiative. Les circonstances dans lesquelles elle vécut lui fournirent l'occasion de déployer toutes les ressources de son énergie, de son talent d'organisation, de son tempérament de chef, de son dévouement, de cette attirance, de ce prestige qu'elle exerçait sur tous ceux qui l'approchaient. C'était l'époque de la bourrasque contre les Congrégations religieuses en France ; puis ce fut celle de la première guerre mondiale. Surmontant tous les obstacles, Mère Cécile, dans les postes les plus variés qui lui furent confiés et dans les nombreuses villes de France où elle résida successivement, Paris, Marseille, Mulhouse, Bordeaux, Tigery et d'autres, réussit à maintenir en pleine activité les œuvres du Cénacle, notamment l'œuvre des retraites, et à leur faire produire des fruits merveilleux. Parfaitement détachée d'elle-même, livrée tout entière aux âmes, elle passa par des crises intérieures qui achevèrent de la purifier et lui firent atteindre un haut degré de sainteté. R. Lechat, S. I.

E. Laveille, S. J. — *Un semeur de joie Adolphe Petit, S. J., 1822-1914.* Coll. Museum Lessianum, section ascétique et mystique, n° 41. 2e édit., Bruxelles, Edition Universelle, 1949, 22 × 15 cm., 412 p. Prix : 90 frs.

La Vie du P. Petit par le P. Laveille a connu deux éditions du vivant de l'auteur, en 1927 et 1935. Celle qui sort de presse aujourd'hui a encore été préparée tout entière, sauf la Préface, par le regretté P. Laveille. Il a pu l'enrichir considérablement grâce aux actes du procès de béatification qu'il a pu consulter et grâce à une abondante correspondance du P. Petit avec des Dames du Calvaire, récemment découverte. Ces dernières pièces surtout ont permis au distingué biographe d'ajouter tout un chapitre sur l'œuvre qui tenait tant à cœur au P. Petit et de rédiger de son origine et de ses développements une histoire complète et documentée. Cette nouvelle lumière jetée sur une histoire souvent bien réconfortante mais aussi parfois pénible, fait ressortir davantage encore l'admirable humilité et l'abnégation souriante pratiquées par le serviteur de Dieu en ces tractations délicates.

R. Lechat, S. I.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium.*